Я.С. Бороненкова

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Монография

2-е издание, стереотипное

Москва
Издательство «ФЛИНТА»
2016

УДК 159.964.26
ББК 87.6
Б83

Р е ц е н з е н т ы:
д-р филос. наук, профессор *Замковой В.И.*;
д-р филос. наук, профессор *Грехнёв В.С.*

Бороненкова Я.С.
Б83 Психоаналитическая социальная философия [Электронный ресурс] : монография / Я.С. Бороненкова. — 2-е изд. стереотип. — М. : ФЛИНТА, 2016. — 112 с.
ISBN 978-5-9765-1111-8

В монографии рассматриваются концепции психоаналитического учения З. Фрейда, индивидуальной психологии А. Адлера, аналитической психологии К.Г. Юнга, сексуально-экономической теории В. Райха, психоистории Э. Эриксона и Л. Демоза, гуманистического психоанализа Э. Фромма, фрейдомарксизма М. Хоркхаймера, Т. Адорно и Г. Маркузе, психоаналитической герменевтики П. Рикёра и Ю. Хабермаса. Дается систематизированное представление о зарождении, становлении и развитии социально-философских идей классического и современного психоанализа.

Для специалистов, занимающихся междисциплинарными исследованиями проблем личности, культуры и общества.

УДК 159.964.26
ББК 87.6

ISBN 978-5-9765-1111-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора

Предлагаемая вниманию читателей книга сложилась на базе кандидатской диссертации по теме «Генезис, содержание и основные векторы развития психоаналитической социальной философии», защищенной в 2010 г. в Московском государственном лингвистическом университете.

Надеюсь, в своем новом, дополненном и отредактированном виде она найдет отклик не только среди профессионалов, занимающихся вопросами социальной философии и смежных дисциплин, но также будет интересна и полезна всем желающим лучше понять психологическую составляющую жизни человека и общества.

Позвольте выразить благодарность рецензентам книги — доктору философских наук, профессору В.И. Замковому и доктору философских наук, профессору В.С. Грехнёву, моим коллегам и друзьям за помощь и поддержку на долгом пути защиты диссертации и подготовки книги, а также персонально: Е.В. Аношиной, А.П. Бондареву, А.А. Бороненковой, А.П. Булкину, В.А. Васильеву, Л.А. Ворониной, Е.В. Гольденберг, О.В. Ивановой, А.М. Кантору, И.А. Коростелёвой, В.П. Крутоусу, А.Н. Лощилину, Т.В. Медведевой, М.В. Миляевой, Л.П. Михайловой, А.В. Мялкину, Н.Н. Нечаеву, Н.Н. Новикову, А.Д. Никольскому, Е.А. Одынец, С.А. Одынцу, А.Ю.Севальникову,В.А.Сорокину,В.В.Старовойтову,В.С.Страховой, Ю.А. Сухареву, В.М. Тихонову, М.Н. Фокиной, К.Н. Хитрику, А.А. Черноиваненко, Е.И. Юрко и др.

Светлой памяти моих учителей, коллег и старших друзей Виктора Ивановича Овчаренко, Александра Алексеевича Грицанова и Игоря Семёновича Кона.

Янина Бороненкова

Введение

Психоаналитические идеи З. Фрейда, его последователей и критиков неизменно оказываются в фокусе внимания философии XX и XXI вв. благодаря их влиянию на современную культуру и общество. Это влияние с момента становления основ психоанализа вызывает разные, порой диаметрально противоположные оценки, однако его трудно не признать.

Данная книга посвящена психоаналитической социальной философии как проекции идей и подходов классического (фрейдовского) и современного психоанализа на исследование проблем личности, культуры и общества[1].

Философские истоки психоаналитического учения, формы и возможности его интеграции в мировую историко-философскую традицию на протяжении длительного времени остаются предметом дискуссий и размышлений в научной среде.

Неоднородность психоаналитических идей З. Фрейда, обладающих различной степенью общности и направленностью, привела к постепенному формированию четырех основных измерений (уровней) психоанализа:

1) клинического (эмпирического) — ориентированного на разработку техники и практики психоаналитической психотерапии;

2) прикладного — ориентированного на изучение различных предметных сфер жизнедеятельности людей (литературы, искус-

---

[1] Современный психоанализ включает в себя многообразие неофрейдистских и постфрейдистских доктрин, теорий и методик, направленных как на модернизацию базовых положений и частных гипотез психоаналитического учения З. Фрейда, так и на ревизию ряда его концептуальных оснований. Понятия «постфрейдизм» (от англ. post — после) и «неофрейдизм» (от др.-греч. neo — новый) соотносятся как целое и часть. Наряду с неофрейдистскими концепциями (К. Хорни, Г. Салливан, Э. Фромм и др.) постфрейдизм также включает в себя индивидуальную психологию (А. Адлер и др.), аналитическую психологию (К.Г. Юнг и др.), сексуально-экономическую теорию (В. Райх и др.), социометрию (Дж. Морено и др.), психоисторию (Э. Эриксон и др.) и т.д. (См.: Постфрейдизм // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. — Минск: Изд. В.М. Скакун, 1999. — С. 538.)

ства, религии, мифологии, политики и т.д.) посредством применения психоаналитической методологии;

3) теоретического — ориентированного на изучение психики человека в единстве и взаимодействии систем Бессознательное — Предсознательное — Сознательное;

4) философского (метатеоретического) — ориентированного на построение фундаментальных моделей психики и личности человека во взаимодействии с обществом, а также интеграцию психоаналитических концепций и идей в социогуманитарную среду и общественное сознание.

Стоит отметить, что философское измерение психоанализа, включающее в себя наиболее общие положения о существовании психической реальности как реальности особого рода, примате бессознательной системы в психике человека и наличии причинной обусловленности психических процессов и явлений, выступает своего рода аксиоматическим фундаментом, на котором зиждется психоанализ как таковой. Несмотря на довольно радикальные различия между школами и течениями современного психоанализа, рассматриваемыми в данной книге, и отсутствие единой психоаналитической теории бессознательного, именно признание этих общих базовых положений позволяет современному психоанализу в целом сохранять преемственность с наследием З. Фрейда.

Принципиально важным моментом, во многом предопределившим двойственный статус психоанализа как психологического и одновременно философского учения, также можно считать тот факт, что становление психологии как самостоятельной науки началось только в последней четверти XIX в., дотоле же она развивалась преимущественно в теоретическом русле и была тесно сопряжена с философией.

Поэтому систематическое обращение З. Фрейда к философским источникам на всех этапах развития психоаналитического учения, широкое использование методов и средств философского познания, разработка наиболее общих, фундаментальных категорий антропологии, культурологии, социальной философии, этики и других философских дисциплин позволили ряду исследователей (как сторонников, так и критиков психоанализа) прийти к выводу о том, что

философская составляющая в психоанализе носит системообразующий характер и задает тон теоретическим, прикладным и эмпирическим исследованиям[1].

Психоанализ при таком понимании представляет собой не только и не столько психологическую доктрину и сообразующуюся с ней практическую психотерапевтическую деятельность, но прежде всего философское учение. В этой связи было бы корректнее говорить не столько о «философском измерении (уровне) психоанализа» или «философских основаниях психоанализа», а о психоанализе как философском направлении.

Следует подчеркнуть, что принятые в философской и смежной литературе обозначения «философия психоанализа» или «философский психоанализ», с одной стороны, и «психоаналитическая философия» — с другой, не могут считаться синонимичными и равнозначными. При делении логического объема понятия в первом случае («философия психоанализа», «философский психоанализ») родовую принадлежность выражает слово «психоанализ», во втором же («психоаналитическая философия») «философия» выступает как род, а «психоанализ» — как вид.

Обозначение «психоаналитическая философия» позволяет точнее определить психоанализ, поскольку философские компоненты в таком случае предстают не как один из уровней, а как системная

---

[1] См.: Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа: пер. с нем. — 2-е изд., стереотип. — М.: КомКнига, 2006; Гуревич П.С. Психоанализ. — М.: Юнити, 2007; Доброродний Д.Г. Философско-методологический статус психоанализа в социально-гуманитарном познании: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Минск, 2008; Додельцев Р.Ф. Фрейдизм: культурология, психология, философия. — М.: МГИМО, 1997; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990; Овчаренко В.И. Статус и аутентичность психоанализа // Вестник психоанализа. — 2001. — № 2. — С. 81—86; Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: пер. с франц. — М.: Канон-пресс-Ц, 2002; Руткевич А.М. Научный статус психоанализа // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 9—14; Уэллс Г.К. Крах психоанализа: от Фрейда к Фромму. — М.: Прогресс, 1968; Фромм Э. Кризис психоанализа: Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии: пер. с англ. — СПб.: Академический проект, 2000; Ярошевский М.Г. Психоанализ как культурно-исторический феномен // Лейбин В.М., Овчаренко В.И. Психоаналитическая литература в России. — М.: МПСИ, 1998. — С. 3—29 и др.

основа, что в большей мере сообразуется с природой и сущностью психоаналитического учения.

Развивая свои идеи в 20—30-х годах XX в., З. Фрейд экстраполировал психоаналитические представления о психике и личности человека на его взаимоотношения с культурой и обществом. Тем самым в социально-гуманитарном познании было открыто новое измерение, включающее исследование скрытых психологических мотивов и причин общественных явлений. Это содействовало расширению и углублению проблематики психоанализа и создало предпосылки для становления психоаналитической социальной философии в работах А. Адлера, К.Г. Юнга, В. Райха и их последователей.

Психоаналитическая социальная философия представляет собой неоднородное поливекторное направление социально-философской мысли, ориентированное на понимание и объяснение процессов и явлений общественной жизнедеятельности людей, исходя из влияния на них разнообразных осознаваемых и не осознаваемых ими психических факторов.

Под «социальной философией» в данном контексте понимается отрасль философского познания и знания, нацеленная на изучение наиболее общих закономерностей взаимоотношений личности и общества, создание рациональных моделей общественного бытия людей, разработку норм и идеалов общественной жизнедеятельности, а также прогнозирование возможных и вероятных вариантов развития общества.

Социально-философские интенции классического и современного психоанализа в зависимости от поставленных целей и задач были рассмотрены в научных статьях и монографиях[1], а также в

---

[1] Добреньков В.И. Неофрейдизм в поисках «истины». Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма. — М.: Мысль, 1974; Кельнер М.С. Вильгельм Райх: человек, ученый, мыслитель // Вестник российского философского общества. — 2000. — № 2. — С. 108—113; Лейбин В.М. Классический психоанализ: история, теория, практика. — М.: Московский психолого-социальный институт, 2001; Лейбин В.М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия: в 2 кн. — М.: Территория будущего, 2006; Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990; Овчаренко В.И., Грицанов А.А. Социологический психологизм. Критический анализ. — Минск: Вышэйшая школа, 1990 и др.

ряде диссертационных исследований[2]. Вместе с тем анализ этих работ дает основание полагать, что психоаналитическая социальная философия как целое ранее не была предметом специального научного исследования. Восполнение этой существенной лакуны предопределило постановку целей и задач данной книги.

Материалы исследования нашли применение при подготовке и чтении курсов и спецкурсов по психоаналитической социальной философии, философской антропологии, истории философии и сопряженных с ними социально-гуманитарных наук и дисциплин в высших учебных заведениях.

---

[2] Верченов Л.Н. Критика социальной теории Эриха Фромма: дис. ... канд. филос. наук. — М., 1969; Добреньков В.И. Социологическая концепция Эриха Фромма (Критический анализ субъективно-идеалистических оснований неофрейдистской социальной философии): дис. ... канд. филос. наук. — М., 1969; Завалишина М.С. Психоаналитическая социология о сущности и перспективах человеческого общества (З. Фрейд, Г. Маркузе, Э. Фромм): дис. ... канд. социол. наук. — М., 1993; Кельнер М.С. Социокультурная психоаналитическая антропология (Историко-философский анализ): дис. ... д-ра филос. наук. — М., 1993; Лейбин В.М. Психоанализ и американский неофрейдизм (историко-философский анализ фрейдизма): дис. ... д-ра филос. наук. — М., 1979; Мокшанцев Л.В. Психоаналитическая теория Вильгельма Райха: (Историко-философский анализ): дис. ... канд. филос. наук. — М., 1998; Овчаренко В.И. Генезис, основания, формы и тенденции развития социологического психологизма как явления социальной мысли: дис. ... д-ра филос. наук. — М., 1995; Пружинина А.А. Критика французскими марксистами психоанализа: дис. ... канд. филос. наук. — М., 1984; Титаренко Г.А. Критический анализ экзистенциального неофрейдизма Э. Фромма: дис. ... канд. филос. наук. — М., 1986; Черкасов С.М. Социальная философия неофрейдизма: дис. ... канд. филос. наук. — Л., 1967 и др.

Глава I

ГЕНЕЗИС ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Социально-философские интенции психоаналитического учения З. Фрейда

Основы психоанализа и психоаналитической философии были заложены в конце XIX — первой половине XX в. австрийским врачом и психологом Зигмундом Фрейдом (1856—1937).

Под *«психоанализом»* (от греч. psyche — душа и греч. analysis — разложение, расчленение) сам З. Фрейд (1922) понимал: 1) «способ исследования психических процессов, иначе не доступных», 2) «метод лечения невротических расстройств, основанный на этом исследовании» и 3) «ряд возникших в результате этого психологических концепций, постепенно развивающихся и складывающихся в новую научную дисциплину»[1].

Опираясь на европейскую материалистическую и идеалистическую философские традиции (Эмпедокл, Диоген Синопский, Эпикур, Сократ, Платон, Аристотель, Лукреций, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель, А. Шопенгауэр, Г. Спенсер, Э. Гартман, Т. Липпс, Ф. Брентано, Ф. Ницше, Г. Тард, Г. Лебон, А. Бергсон и др.)[2], достижения естественных наук (прежде всего эволюционное учение Ч. Дарвина, закон сохранения и превращения энергии, открытый независимо друг от друга Р. Майером, Дж. Джоулем и Г. Гельмгольцем), историко-этнографические наблюдения (в первую очередь теории Дж. Аткинсона и У. Робертсона-Смита), данные современной ему неврологии, психологии и психиатрии (в особенности так называемой физиологической психологии — Г. Гельмгольц, Э. Брюкке, В. Вундт, И.М. Сеченов,

[1] Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с фр. и предисл. Н.С. Автономовой. — М.: Высшая школа, 1996. — С. 394—395.

[2] См. подробнее: Овчаренко В.И. Осознание бессознательного // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 33—36.

Т. Мейнерт, Ж. Шарко, П. Жане, И.П. Павлов, В.М. Бехтерев и др.) и собственный клинический опыт, З. Фрейд разработал инновационный прием диагностики и терапии неврозов, основанный на анализе свободных ассоциаций, толковании сновидений и интерпретации различных ошибочных действий, а также создал принципиально новое оригинальное учение, принимающее бессознательное в качестве энергетически и содержательно наиболее насыщенной системы психики человека.

Понятием *«бессознательное»* З. Фрейд обозначал: 1) «психические процессы, "которые проявляются активно и в то же время не доходят до сознания переживающего их лица"; 2) основную и наиболее содержательную систему психики человека (Бессознательное — Предсознательное — Сознательное), регулирующуюся принципом удовольствия и включающую в себя различные врожденные и вытесненные элементы, влечения, импульсы, желания, мотивы, установки, стремления, комплексы и пр., характеризующиеся неосознаваемостью, сексуальностью, асоциальностью и т.д.»[3].

З. Фрейд посчитал необходимым внести уточнение, что правомерным является разделение бессознательного психического на два вида: «...латентное, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе и без дальнейшего не может стать сознательным. ...Латентное бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин "бессознательное" мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному»[4].

Результатом выработанного З. Фрейдом корректного определения бессознательного и принципиально нового понимания его как доминирующей сферы психики стал переход от одномерной психологии сознания, отождествлявшей сознание и психику, к многомерной динамической энергоинформационной модели психики и личности, а также соответствующее расширение ракурса рассмотрения человека в науке и философии.

---

[3] Бессознательное // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. — Минск: Изд. В.М. Скакун, 1999. — С. 76—77.

[4] Фрейд З. Я и Оно // Толкование сновидений: сб. произведений: пер. с нем. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. — С. 592.

Эмпирической базой для теорий З. Фрейда во многом служил его богатый клинический опыт наблюдения, диагностики и терапии психических расстройств различной этиологии и степени тяжести. Главным образом, З. Фрейд концентрировал свое внимание на исследовании неврозов, под которыми понимал преимущественно обратимые функциональные нарушения психики, возникающие на основе интрасубъективного конфликта под действием различного рода психотравмирующих факторов.

Границы между понятиями «психическая норма» и «психическая патология», определения которых непосредственно не фигурируют в произведениях З. Фрейда, имплицитно остаются весьма размыты. Однако в целом классическому психоанализу скорее присуще понимание «нормы» как условной, исторически изменчивой психосоциальной характеристики, выступающей в качестве диапазона приемлемого для данного общества на данном историческом этапе поведения индивида в определенных ситуациях и соответствующей его способности адаптироваться к меняющимся обстоятельствам. Подобная трактовка психической нормы предполагает проявление конформизма и лояльности со стороны членов общества, однако вместе с тем ставит под вопрос «нормальность» тех, кто по различным причинам не вписывается в сложившуюся систему, которая тем самым становится «прокрустовым ложем», уравнивающим людей помимо их воли и желания.

Ригидность понятия «психическая норма», поныне вызывающего серьезные дискуссии, также не была близка пониманию З. Фрейда. Он полагал, что качественные отличия между «здоровым» человеком и «невротиком» проистекают не из разницы в содержании происходящих в психике процессов и, как следствие, в поведенческих реакциях, а из различий количественных параметров и разительной несоразмерности, диспропорции между переживаниями невротика и объективной реальностью.

При этом З. Фрейд подчеркивал: «Неврозы не имеют какого-либо им только свойственного содержания, которого мы не могли бы найти и у здорового, или, как выразился К.Г. Юнг, невротики страдают теми же самыми комплексами, с которыми ведем борьбу и мы, здоровые люди. Все зависит от количественных отношений, от взаимоотношений борющихся сил, к чему приведет

борьба: к здоровью, к неврозу или к компенсирующему высшему творчеству»[1].

В этом смысле закономерности развития и функционирования психики, выявленные у невротиков, представляют собой, по мысли З. Фрейда, концентрат общечеловеческих проблем и могут быть корректно экстраполированы на психоаналитическую модель личности как таковой.

С. Цвейг мудро замечает, что «Фрейд исходит из медицины не в большей степени, чем Паскаль из математики и Ницше из древне-классической филологии. Несомненно, этот источник сообщает его работам известную окраску, но не определяет и не ограничивает их ценности»[2].

В развитии психоаналитического учения З. Фрейда с определенной степенью условности можно выделить три основных этапа:

1) *клинический* (1896—1905) — в ходе которого были разработаны основы психоаналитического понимания психической деятельности человека, сформированы представления об этиологии и терапии неврозов; психоанализ развивался преимущественно в форме психотерапии;

2) *психологический* (1905—1913) — в ходе которого были созданы психоаналитические модели психики и личности человека, заложены основы психоаналитической антропологии; психоанализ развивался преимущественно в форме психологического учения;

3) *метафизический* (1913—1939) — в ходе которого исследовались проблемы взаимодействия личности и общества, оснований культуры, морали, религии, массовой психологии; психоанализ трансформировался в целостную философско-психологическую систему[3].

В ходе и исходе почти сорокалетней практической и научно-исследовательской деятельности З. Фрейда психоанализ претерпел существенную эволюцию от психотерапевтической техники до

---

[1] Фрейд З. О психоанализе / О клиническом психоанализе. Избранные сочинения. — М.: Медицина, 1991. — С. 269.

[2] Цвейг С. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд: Эссе / пер. с нем. С. Бернштейна. — СПб.: Азбука-классика, 2001. — С. 112.

[3] Психоанализ // Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный Дом, 2010. — С. 564—565.

философско-психологического учения с собственной теоретико-методологической базой.

В качестве основных методологических принципов построения комплексной теоретической модели психики и личности человека в психоаналитическом учении З. Фрейда можно выделить следующие:

1) принцип субстанциональности (предполагающий существование особого рода *психической* реальности);
2) принцип системности (предполагающий сложную многомерную организацию психического аппарата);
3) принцип структурности (предполагающий наличие устойчивых связей и иерархически организованных отношений между элементами психики и личности человека);
4) принцип детерминизма (предполагающий наличие причинной определенности всех психических процессов и явлений);
5) принцип функциональности (предполагающий обусловленность организации психического аппарата выполняемыми им задачами и функциями);
6) принцип эволюционизма (предполагающий поэтапное развитие психики и личности на онтогенетическом и филогенетическом уровнях; при этом З. Фрейд полагал, что психическое развитие отдельного человека сокращенно повторяет путь развития человечества) и др.

Как отмечает А.М. Руткевич, «создавая психоанализ, он отказался от сведения психических процессов к физиологическим, но предлагаемые Фрейдом модели психики несут на себе следы жесткого детерминизма и механицизма: "первичные процессы" причинно обусловливают "вторичные", второй закон термодинамики становится чуть ли не психологическим законом при обосновании "инстинкта смерти" в "По ту сторону удовольствия". ...Наблюдаемые явления и процессы понимаются Фрейдом как субстанции, превращаются в "количества энергии", которая "нагружает" любое психическое явление»[1].

[1] Руткевич А.М. Научный статус психоанализа // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 10—11.

В построении психоаналитической теории З. Фрейд использовал ряд регулятивных приемов и методов. К *универсальным* методам познания, использованным Фрейдом в исследовании психической деятельности человека, можно отнести: анализ, синтез, индукцию, дедукцию, абстрагирование, обобщение, аналогию, экстраполяцию, моделирование и др. *Эмпирические* методы психоанализа составляют главным образом наблюдение (в том числе самонаблюдение), описание, сравнение и др. К основным *теоретическим* методам психоаналитической философии принадлежат: метод идеализации, метод мысленного эксперимента, аксиоматический, гипотетико-дедуктивный, исторический, логический, социологический, системный, структурный, функциональный и др.

Каждый психический процесс и явление описываются и рассматриваются в теоретических построениях З. Фрейда в трех основных аспектах (подходах): 1) динамическом — с точки зрения источника, величины и направленности психических сил, 2) топическом (топографическом) — с точки зрения местоположения психических инстанций и структуры психического аппарата, 3) экономическом (энергетическом) — с точки зрения количества, связывания и распределения психической энергии.

Интеграция данных подходов в работах З. Фрейда 1910—1915 гг. позволила объединить разрозненные объяснительные модели в целостную фундаментальную систему — *метапсихологию* (от греч. meta — после, за, через, над и «психология» — наука о психике) — и выйти на философский уровень познания. «Более того, — как подчеркивает В.И. Овчаренко, — именно философский импульс исканий З. Фрейда оказался столь значим, что несущей конструкцией классического и современного психоанализа во всех вершинных достижениях его стала именно философская составляющая»[2].

Структура философско-психологического учения З. Фрейда в общих чертах представляет собой взаимосвязанное единство трех

---

[2] Овчаренко В.И. Природа, статус и аутентичность классического психоанализа // Материалы Международной психоаналитической конференции «Зигмунд Фрейд — основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (к 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда)»: в 2 т. / под ред. А.Н. Харитонова, П.С. Гуревича, А.В. Литвинова. — М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. — Т. I. — С. 279.

основных сфер: психоаналитической антропологии (учения о человеке), психоаналитической культурологии (учения о культуре) и психоаналитической социологии (учения об обществе).

Психоаналитическая антропология. Наряду с разработанной З. Фрейдом многомерной топической моделью психики человека, состоящей из трех неравнозначных систем (Бессознательное — Предсознательное — Сознательное) с утверждением примата бессознательного, остов психоаналитического учения составило принципиально новое понимание проблем личности, обусловливающих существование и поведение людей на индивидуальном и надындивидуальном уровне.

Архитектоника личности в психоаналитической концепции З. Фрейда включает в себя три взаимодействующие инстанции: «Оно», Ид (Id) — «Я», Эго (Ego) — «Сверх-Я», Супер-Эго (Super Ego), коррелирующие соответственно с бессознательной, предсознательной и сознательной системами психики человека.

Сфера «Оно», по З. Фрейду, являет собой первичный резервуар психической энергии, в котором сконцентрированы неосознаваемые иррациональные природные влечения, импульсы и желания, направленные на реализацию принципа удовольствия: «Мы приближаемся к пониманию Оно при помощи сравнения, называя его хаосом, котлом, полным бурлящих возбуждений»[1].

В свою очередь, инстанция «Я» выступает как связующее звено между субъектом и объектом (внешним миром) и руководствуется принципом реальности. Контролируемая «Я» сфера психики защищает интересы личности в целом, сообразуя бытие человека с объективными условиями внешнего мира за счет более или менее успешного регулирования превосходящих по силе желаний «Оно».

По меткому замечанию З. Фрейда, «отношение Я к Оно можно сравнить с отношением наездника к своей лошади. Лошадь дает энергию для движения, наездник обладает преимуществом определять цель и направление движения сильного животного»[2]. Однако отношения между «Я» и «Оно» далеко не идеальны, и «...сравнение

---

[1] Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989. — С. 345.

[2] Там же. — С. 347.

может быть продолжено, — отмечает З. Фрейд: Как всаднику, если он не хочет расстаться с лошадью, часто остается только вести ее туда, куда ей хочется, так и Я превращает обыкновенно волю Оно в действие, как будто бы это было его собственной волей»[3].

Наконец, третья сфера личности образована инстанцией «Сверх-Я», которая, согласно З. Фрейду, обособилась от «Я» в ходе разрешения эдипова конфликта и представляет собой результат интериоризации (усвоения) субъектом исторически сложившихся социокультурных и морально-нравственных норм, запретов и предписаний, формируемых у личности прежде всего родителями и социальной средой.

Помимо критической функции, отмечает З. Фрейд, «мы должны упомянуть еще одну важную функцию, которой мы наделяем это Сверх-Я. Оно является также носителем Я-идеала, с которым Я соизмеряет себя, к которому оно стремится, чье требование совершенствования оно старается выполнить»[4].

Инстанция «Сверх-Я», воплощая, по мысли З. Фрейда, и запрет, и идеал для «Я», находится по отношению к последнему в перманентной оппозиции, выступая в роли совести и пробуждая чувство вины. «В то время как Я является преимущественно представителем внешнего мира, реальности, Сверх-Я выступает навстречу ему как поверенный внутреннего мира, или Оно»[5].

Таким образом, в психоаналитической структурной модели личности, предложенной З. Фрейдом, «Я» как центральное интегративное основание предстает «слугой трех господ» («Оно», «Сверх-Я» и объективной действительности) и раздираемо глубинными антагонизмами — как между безграничными желаниями индивида и ограничениями социума, так и внутренними противоречиями и непоследовательностью самих желаний и импульсов субъекта.

Вместе с тем целостность и относительная согласованность действий психических инстанций и сил достигается, по мысли З. Фрей-

---

[3] Фрейд З. Я и Оно // Толкование сновидений: сб. произведений: пер. с нем. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. — С. 598.

[4] Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. — М.: Наука, 1989. — С. 340.

[5] Фрейд З. Я и Оно // Толкование сновидений: сб. произведений: пер. с нем. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000. — С. 605.

да, работой четырех основных принципов регуляции психической жизнедеятельности: принципа постоянства, принципа удовольствия, принципа реальности и принципа нирваны.

Принцип постоянства представляет собой тенденцию, направленную на поддержание внутрипсихического гомеостаза — относительно стабильного уровня возбуждения и устойчивости функционирования психики.

Принцип удовольствия понимается З. Фрейдом как изначальное наследуемое стремление любого живого организма, в том числе человека, к получению наслаждения и/или как минимум избеганию страдания. В этом смысле принцип удовольствия как господствующий принцип психической деятельности, по Фрейду, тесно сопрягается с принципом нирваны.

Принцип реальности в психической жизни призван уравновешивать принцип удовольствия, приводя необузданные эгоистические желания индивида в соответствие с требованиями общества и объективной действительности. Становление данного принципа, в отличие от принципа постоянства и принципа удовольствия, не заложено биологически и происходит в процессе социализации личности.

Принцип нирваны[1] представляет собой мощную тенденцию психической жизни, направленную на ослабление и снятие внутреннего напряжения, связанного с возбуждением. В описательном плане принцип нирваны оказывается в значительной мере схожим с принципом постоянства, однако между ними существует качественное содержательное различие. Принцип нирваны характеризует не просто тенденцию к снижению внутреннего напряжения и его поддержанию на достигнутом уровне, а выражает собой глубинное стремление к окончательному покою, т.е. смерти. Эта мысль выражена З. Фрейдом в работе 1924 г. «Экономическая проблема мазохизма»:

---

[1] Понятие «принцип нирваны» (от санскр. nirvana — успокоение, угасание; описанное в древнеиндийской религии и философии — буддизме и джайнизме — состояние отрешенности от жизни и ненарушимого покоя, выступающее в качестве конечной цели и «спасения» человека) введено в оборот британским психоаналитиком Барбарой Лоу в 1920 г. и заимствовано З. Фрейдом. Ранее Фрейд обозначал сходную идею как «принцип инерции».

«Принцип нирваны выражает ту же направленность, что и влечение к смерти»[2].

Бытие человека и человечества в целом, по Фрейду, представляет собой извечный конфликт фундаментальных парно-полярных противоположностей, находящихся в единстве и борьбе, — Эроса (инстинкта и влечения к жизни и созиданию) и Танатоса (инстинкта и влечения к смерти и разрушению).

В психоаналитической интерпретации Эрос выступает источником и движущей силой человеческого существования, реализуясь в форме витальной психосексуальной энергии — *либидо* (от лат. libido — желание, влечение, стремление). Инстинкт жизни определяется принципом удовольствия и пронизывает всю деятельность людей в непосредственной и опосредованной формах. В свою очередь, Танатос, или инстинкт смерти, в обобщенном виде представляет собой тенденцию живых организмов к возвращению в неживое состояние[3]. По мысли Фрейда, Танатос имеет тот же энергетический источник, что и Эрос, направляется принципом нирваны и ориентирован на реализацию агрессивных и деструктивных импульсов вовне или на самого себя (аутодеструкция)[4].

Из-за несоответствий в языках различия между понятиями «инстинкт» и «влечение» при переводе зачастую нивелируются. З. Фрейд также не всегда был последователен в их разграничении, однако в целом под «инстинктом» (Instinkt) понимал наследуемые

---

[2] Цит. по: Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с фр. и предисл. Н.С. Автономовой. — М.: Высшая школа, 1996. — С. 364.

[3] Понятие «Танатос» впервые использовал австрийский психоаналитик Вильгельм Штекель, который считал, что влечение к смерти, противоположное желанию жить, составляет вторую равнозначную сторону биполярной природы человека.

Первой попыткой психоаналитического исследования феномена деструктивности можно считать доклад (1911) и статью (1912) российского психоаналитика Сабины Шпильрейн «Деструкция как причина становления». Основные положения и выводы работы С. Шпильрейн оказали существенное влияние на представления З. Фрейда и значительно дополнили панораму природы и сущности человека в классическом психоанализе.

[4] Последователи З. Фрейда Пауль Федерн и Эдуардо Вейс настаивали на наличии автономного энергетического источника инстинкта смерти и обозначали его в своих работах как «мортидо» (Федерн) или «деструдо» (Вейс).

биологические побуждения организма, под «влечением» (Trieb) — внутреннее стремление, выражающее возбуждение соматического (телесного) источника энергии на психическом уровне. Таким образом, применительно к Эросу и Танатосу правомерно говорить как о влечениях, фиксирующих тенденции к самосохранению или разрушению, так и об основополагающих инстинктах, стоящих за ними.

Согласно психоаналитической интерпретации человека, принципиальным атрибутивным свойством его психики, личности и поведения является *амбивалентность* (от греч. amphi — вокруг, около, с обеих сторон и лат. valentia — сила) — «двойственное, противоречивое отношение субъекта к объекту, характеризующееся одновременной направленностью на один и тот же объект противоположных импульсов, установок и чувств, обладающих равной силой и объемом»[1].

Осознание имманентной противоречивости и конфликтности природы, сущности и бытия человека стало одним из «краеугольных камней» психоаналитической антропологии и философии З. Фрейда. В психоанализе конфликт между системами и инстанциями психики (топический аспект) либо между разнонаправленными влечениями и желаниями (динамический аспект), проявляющийся в явной или скрытой форме, выступает в качестве психодинамического ядра и главного источника диалектического развития личности в норме и патологии.

Узловым моментом психосексуального развития и основой самоопределения личности в психоаналитической панораме человека является преодоление так называемого эдипова комплекса (от греч. Эдип — персонаж древнегреческой мифологии и лат. complexus — связь, сочетание) — совокупности универсальных бессознательных представлений и установок ребенка, характеризующих направленность эротического влечения на родителя противоположного пола и агрессивных импульсов — на родителя своего пола, который воспринимается как соперник.

З. Фрейд считал концепцию эдипова комплекса одним из краеугольных камней, на которых базируется психоаналитическая теория.

---

[1] Амбивалентность // Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. — Минск: Изд. В.М. Скакун, 1999. — С. 22—23.

Более того, именно факт признания или непризнания эдипова комплекса выступает, с его точки зрения, «лакмусовой бумажкой» принятия или непринятия психоанализа как такового, ибо разрешение эдипальной ситуации квалифицируется сторонниками психоанализа как, по сути, ключевая общечеловеческая проблема, специфика разрешения которой во многом предопределяет особенности психики, личности и поведения индивида.

Однако постулируемая психоанализом универсальность эдипова комплекса еще при жизни З. Фрейда была поставлена под сомнение научным сообществом, поскольку переживание отношений ребенка с родителями может в значительной мере корректироваться как частными особенностями ситуации, так и принадлежностью к тем или иным культурным традициям.

К примеру, в исследованиях пионера индийского психоанализа Гериндры Секхара Боза было показано, что в индийской культуре авторитет родителей не ограничивается фигурами матери и отца, а проецируется на целый пантеон мужских и женских божеств, что существенно усложняет задачу поиска непосредственных объектов антитетических влечений ребенка. В контексте, например, японской культуры и традиций специфика переживания эдипова комплекса связана с акцентированием образа матери как ключевой фигуры в психической жизни ребенка вне зависимости от его пола, поскольку именно на матери одновременно бессознательно замыкаются диаметрально противоположные сильные чувства (любовь и ненависть)[2].

Относительное постоянство и стабильность функционирования психического аппарата, по Фрейду, поддерживаются действием комплекса так называемых *механизмов защиты* (защитных механизмов), координируемых «Я». Защитные механизмы психики и личности представляют собой совокупность неосознаваемых психических процессов и операций, нацеленных на уменьшение избыточного напряжения и поддержание внутрипси-

---

[2] См.: Бороненкова Я.С. Боз // Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный дом, 2010. — С. 131—132; Бороненкова Я.С. Комплекс Аджаса (Аджаташатру) // Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный Дом, 2010. — С. 347.

хического гомеостаза в соответствии с принципом постоянства, который З. Фрейд считал базисной предпосылкой психической деятельности.

В качестве основных «механизмов защиты» в работах З. Фрейда фигурируют: вытеснение («бессознательное устранение индивидом мотивов своих действий из сферы сознания»), регрессия («переход на более примитивный уровень мышления и поведения»), перенос («процесс и результат смены объекта чувств, перемещение их на какой-то более безопасный объект»), проекция («неосознанное перенесение, “приписывание” собственных ощущений, представлений, желаний, мыслей, влечений и зачастую “постыдных” бессознательных устремлений другим людям»), рационализация («бессознательное стремление индивида к рациональному обоснованию своих идей и поведения даже в тех случаях, когда они иррациональны»), реактивное образование («изменение неприемлемой для сознания тенденции на более приемлемую или противоположную»), фиксация поведения («тенденция “Я” к сохранению апробированных, эффективных стереотипов поведения, известное изменение которой может привести к патологическому навязчивому стремлению к повторениям») и др.[1]

Отдельного упоминания заслуживает введенное З. Фрейдом в оборот психоанализа представление о таком защитном механизме личности, как «сублимация», под которой в общих чертах понимается не осознаваемый индивидом процесс переориентации энергии сексуального влечения на социально значимые цели. Фрейд полагал, что именно способность человека к сублимации собственных влечений, в первую очередь сексуальных как наиболее насыщенных энергетически, обеспечивает возможность прогресса человечества с ходом истории, поскольку инспирирует высшие формы социальной деятельности людей — искусство, науку, культуру[2].

Психоаналитическая культурология. Концепция личности в классическом психоанализе неразрывно связана с культурологиче-

---

[1] Овчаренко В.И., Грицанов А.А. Социологический психологизм: Критический анализ. — Минск: Вышэйшая школа, 1990. — С. 110—111.

[2] Изучению действия механизма сублимации в творческой деятельности З. Фрейд посвятил серию патографических исследований жизни Леонардо да Винчи, Ф.М. Достоевского и Т.В. Вильсона (в соавторстве с У. Буллитом).

скими идеями З. Фрейда и его ретроспективной гипотезой об истоках морали, религии, культуры и общества.

По мысли З. Фрейда, изначально психика и личность первобытного человека (до появления первых запретов и норм культуры) являли собой целостное гармоничное единство. Это единство, согласно Фрейду, было разрушено вследствие кровопролитного конфликта между жестоким вожаком первобытной орды, подавлявшим стремления других самцов к власти и к самкам, и его выросшими сыновьями, которые, сговорившись, убили и съели главного соперника.

Стоит заметить, что события, описанные З. Фрейдом, необязательно должны были иметь место в реальности: в общем ключе его рассуждений осознание желания смерти отца в ходе переживания эдипова комплекса само по себе давало мощный импульс к появлению у сыновей дотоле не известного им чувства вины.

Возникшее чувство вины и страх в будущем разделить судьбу своего отца привели братьев к мысли о необходимости ограничения саморазрушительных для людей инстинктов, прежде всего кровосмесительного и каннибалистского, и созданию первых в истории человечества категорических запретов — *табу*[3], которые стали, по Фрейду, основой морали, культуры и ранних форм религии.

Побочным и вместе с тем закономерным следствием ограничения желаний индивида, идущих вразрез с установленными нормами морали, стал, по мысли Фрейда, раскол психики человека на контрарные бессознательную и сознательную системы.

В ходе исторического развития человечества установление запрета на убийство и инцест совпало по времени с возникновением одной из первобытных форм религии — *тотемизма*[4]. Тотемизм,

---

[3] Понятие «табу» (от полинезийского ta pu — отмеченный, священный; проклятый, нечистый) введено британским социальным антропологом, культурологом и историком религии Джеймсом Фрэзером в конце XIX в. Этим понятием традиционно обозначается «религиозный запрет, налагаемый на какой-либо предмет, действие, слово и т.п., нарушение которого влечет жестокую кару (болезнь, смерть)», а также сами запрещенные предметы, лица, действия и т.п. (Большой словарь иностранных слов. — М.: ЮНВЕС, 1998. — С. 621).

[4] Слово «тотем» (от алгонкинского ototem — его род) переведено с языка оджибве алгонкинской языковой семьи на английский путешественником Джоном Лонгом и введено в научный оборот в конце XVIII в.

согласно Фрейду, представляет собой религиозно-социальную систему, совокупность сверхъестественных верований и соответствующих обрядов людей, основанных на проекции кровнородственных отношений на живую и неживую природу. Тотем в восприятии первобытного человека выступает могущественным прародителем данного племени[1], почитание которого обеспечивает защиту и благосостояние каждого члена группы.

З. Фрейд обращает внимание на примечательную особенность тотемических культов: ритуальное коллективное убийство тотема, его поедание (теофагия) с целью приобретения силы тотема и последующее оплакивание вновь и вновь воссоздают первичную картину убийства сыновьями первобытной орды своего отца, ибо память о том событии, по Фрейду, на бессознательном уровне навсегда закрепляется в памяти человечества. Тотемизм содержит в себе зачатки религиозного мировоззрения и может считаться если не первичной формой религии (как полагал, например, видный французский социолог Эмиль Дюркгейм), то как минимум идейным источником для созданных впоследствии мировых религий, поэтому исследовательский интерес к нему, безусловно, и ныне представляется оправданным.

Придерживаясь атеистических взглядов, З. Фрейд тем не менее уделил большое внимание исследованию феномена религиозной веры и религиозных систем. Согласно его пониманию, возникновение религии имеет глубокие психологические причины и коренится в страхе и бессилии людей перед природой. Человек, по Фрейду, создает Бога по образу и подобию фигуры Отца, способного давать ребенку опору, защиту и утешение. Обратив внимание на сходство религиозных обрядов и повторяющихся, навязчивых действий невротиков, З. Фрейд продолжает свою мысль и уподобляет религию общечеловеческому неврозу, который происходит из детских представлений об отце и противоречивого отношения к нему.

Амбивалентность отношения к Богу, по Фрейду, проявляется в истории человечества с течением времени, когда к покровительственной и защитной функциям Бога-отца добавляется также воз-

---

[1] Как правило, тотемом выступает то или иное антропоморфное существо, чаще всего животное, однако покровителем племени может быть и персонифицированная сила природы (как, например, в различных африканских культах).

можность и способность карать своих нерадивых «детей» за нарушение ими предписаний и норм взаимодействия между людьми. Появление данной социальной функции религии, с точки зрения З. Фрейда, явилось попыткой людей подкрепить необходимость соблюдения первых социальных запретов и ограничений стимулом «от противного».

В целом высоко оценивая вклад религии в становление общества и культуры, Фрейд вместе с тем указывал на необходимость преодоления различного рода иллюзий и заблуждений человечества и развитие рациональных форм мировоззрения — науки и философии.

Понимая под *«культурой»*[2] все то, благодаря чему общество людей обособилось и возвысилось над миром животных, З. Фрейд неоднократно обращал внимание на то, что поддержание правил цивилизованного общежития среди людей неизбежно предполагает вынужденный отказ индивидов от удовлетворения личных желаний, не вписывающихся в жесткие рамки той культурной системы, к которой они принадлежат.

Отчужденность культуры и избыточность налагаемых общественными нормами ограничений, по Фрейду, болезненно переживаются людьми, но вместе с тем являются для них трагической необходимостью, потому что только соблюдение сложившихся предписаний позволяет им идентифицировать себя с определенной культурной традицией и быть принятыми в данную культурную общность.

Платой за эту возможность зачастую выступает психическое здоровье. Так, невроз, по мнению З. Фрейда, представляет собой не что иное, как попытку бегства от действительности, которую человек не в состоянии более принять и вместе с тем не может изменить. В той или иной мере и степени невротизированным, по Фрейду, оказывается все человечество, поскольку культура «...по большей части постоянно воссоздается благодаря тому, что отдельная личность, вступая в человеческое общество, снова жертвует удовлетворением своих влечений в пользу общества»[3].

---

[2] В психоаналитической культурологии З. Фрейда понятия «культура» и «цивилизация» отождествляются.

[3] Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. — М.: Наука, 1989. — С. 12.

История человечества предстает в психоаналитической версии калейдоскопом всевозрастающего насилия и принуждения. По мысли З. Фрейда и его последователей, неизбывная конфликтность бытия личности в культуре проистекает из антисоциальности самой человеческой природы и, следовательно, не может быть нивелирована в принципе. Подытоживая свои размышления, в работе «Неудовлетворенность культурой» 1930 г. Фрейд приходит к неутешительному выводу, что, несмотря на позитивное осознание сопричастности общим духовным ценностям, которое дает своим участникам культура, ценой прогресса цивилизации в целом является рост чувства вины и неспособности людей быть счастливыми.

Вместе с тем, несмотря на критическое отношение к культуре в целом в силу ее репрессивной сущности, З. Фрейд неоднократно подчеркивал важность поиска и сохранения универсальных ценностей и идеалов в противостоянии возрастающей общечеловеческой деструктивности. В частности, в одном из писем к А. Эйнштейну, на базе которых в 1933 г. была подготовлена совместная статья Фрейда и Эйнштейна «Почему война?», основоположник психоанализа отмечал, что «...все, что способствует культурному развитию, работает также против войны»[1].

Психоаналитическая социология. Распространив основные принципы понимания природы и сущности человека на взаимодействие индивидов в обществе, З. Фрейд создал учение о психологии масс и функционировании разнообразных типов социальной организации людей.

Развивая идеи французских социологов Габриеля Тарда (1843—1904) и Гюстава Лебона (1841—1931), в многообразии социальных общностей З. Фрейд выделял два опорных типа: толпу и массу.

Толпа представляет собой неорганизованное скопление людей, объединяющим фактором для которых выступает, согласно Фрейду, сходное психическое состояние. При этом индивиды, составляющие толпу, приобретают в ней качественно новые коллективные чувства и мысли, отличные от тех, которыми дотоле обладал каждый из них по отдельности.

[1] Фрейд З. Неизбежна ли война? Письмо Альберту Эйнштейну / З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992. — С. 337.

В работе 1921 г. «Психология масс и анализ человеческого Я» З. Фрейд отмечал, что одной из важных характеристик любой человеческой толпы является ее способность к образованию единой «психологической массы».

В отличие от толпы, *массы* являются организованным сообществом людей и подразделяются на: естественные (самостоятельно организующие определенный порядок из изначального хаоса) и искусственные (существование которых предполагает определенное внешнее принуждение); постоянные (например, армия) и стихийные; гомогенные (однородные) и гетерогенные (неоднородные) и т.д.

Общность людей в массе базируется, по Фрейду, на либидинозной привязанности, которую индивиды испытывают в первую очередь по отношению к вождю (или замещающей его абстрактной идее), а также друг к другу. Эта эротическая по своей сути, однако десексуализированная по своим целям привязанность позволяет преодолеть изначальную разобщенность и сплотить людей в массе. При этом любовь к вождю и иллюзия любви вождя ко всем составляющим целое индивидам выступают залогом их взаимосвязанности между собой, а следовательно, необходимым условием поддержания иерархической структуры массы.

С точки зрения З. Фрейда, психологическая масса, по существу, схожа с первобытной ордой, в которой коллективное господствует над индивидуальным. Внутри психологической массы эмоциональная и интеллектуальная деятельность индивидов подвергается качественным изменениям за счет актуализации архаичных слоев их бессознательного и регресса к более ранним формам психической деятельности. Так, вслед за Лебоном Фрейд отмечает повышение аффективности поведения людей, усиление действия механизмов заражения и внушения, снижение уровня критичности восприятия, самостоятельности суждений и поступков, рост безответственности в силу анонимности и «растворения» индивида в массе.

Тем не менее механизмы либидинозного объединения индивидов, выявленные З. Фрейдом при анализе такой психосоциальной общности, как «масса», безусловно, имеют и свою положительную сторону: преодоление деструктивных импульсов, направляемых людьми друг на друга. Совместная деятельность в массе, направлен-

ная на достижение общих целей, способна оказывать терапевтическое воздействие на индивидов в массе за счет ослабления тревожности в среде «таких, как ты сам», подкрепления чувства принадлежности к группе и идентификации с ее нормами и идеалами.

В предельно широком смысле те же закономерности, по Фрейду, характерны и для развития цивилизации, в основе которой лежат различные проявления любви — Эроса, объединяющего людей в семьи, племена, расы, нации, государства и, наконец, человечество.

Придавая особое значение поддержанию баланса сил в тандеме «Эрос — Танатос», З. Фрейд в начале 1930-х годов на волне роста националистических настроений в Европе настоятельно пророчески подчеркивал необходимость понижения уровня агрессии и поиска наименее опасных форм ее выхода: «Мне кажется, что вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли и в какой мере обуздать человеческий первичный позыв агрессии и самоуничтожения, нарушающий сосуществование людей. В этом отношении, быть может, как раз современная эпоха заслуживает особого интереса. В настоящее время люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что с его помощью они легко могут уничтожить друг друга вплоть до последнего человека. Люди это знают, и отсюда — значительная доля их теперешнего беспокойства, их несчастья, их тревожных настроений. Следует, однако, надеяться, что другая из двух "небесных сил" — вечный Эрос — сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?»[1].

Идеи и методология философско-психологического учения З. Фрейда содержали новаторский подход к рассмотрению проблем личности, культуры и общества, исходя из психоаналитического понимания природы и сущности человека как психодинамического диалектического единства и взаимодействия фундаментальных противоположностей: сознания и бессознательного, инстинкта жизни и инстинкта смерти, принципа удовольствия и принципа реальности, необузданных желаний «Оно» и императивов социума.

---

[1] Фрейд З. Неудовлетворенность культурой / З. Фрейд. Психоаналитические этюды. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 243.

Значимым достижением классического психоанализа также можно считать тот факт, что Фрейд одним из первых обратил внимание на проблему конфликтного бытия личности в культуре. Он показал, что в основе строительства и поддержания культуры лежат вынужденные усилия ее участников по адаптации собственных антисоциальных импульсов к наличной действительности, сопровождаемой частичным или полным болезненным отказом от них. В психоаналитической философии именно противоречия, порождаемые несовместимостью желаний индивида и возможностями их реализации в социуме, предстают камнем преткновения на пути гуманизации человеческого общества, отклоняющим его движение в сторону растущей невротизации.

Принятие З. Фрейдом принципа психического детерминизма создало предпосылки для нового понимания закономерностей поведения людей как на индивидуальном, так и на групповом и общественном уровне, предполагающего наличие всеобщей причинной обусловленности психической жизнедеятельности человека в многообразии ее проявлений. Применение психоаналитических методов интерпретации сделало возможным исследование бессознательных мотивов и причин общественных процессов и явлений, которые ранее не входили в предмет специального рассмотрения социально-гуманитарных наук и дисциплин, в том числе и философии. Вместе с тем стоит заметить, что проекции психологии личности на анализ функционирования социальных групп и общества в целом, проблем возникновения религии и морали, механизмов объединения толпы и массы и др., инициированные Фрейдом, не могли быть приняты безоговорочно и нуждались в дальнейшей разработке, уточнении и критическом осмыслении.

Социально-философский потенциал идей З. Фрейда был в значительной мере реализован его учениками, создавшими свои направления и школы, опираясь на положения классического психоанализа — как модернизируя их, так и подвергая критике и пересмотру. Последующее расхождение ряда последователей Фрейда со взглядами предшественника позволило психоанализу предложить многообразие способов постановки и решения социально-философских, антропологических, социологических, культурологических и иных

исследовательских проблем, что обеспечило основу его дальнейшего развития и жизнеспособность.

§ 2. Становление психоаналитической социальной философии (А. Адлер, К.Г. Юнг, В. Райх)

Социально-философские компоненты психоаналитического учения З. Фрейда получили развитие в работах его последователей, а также диссидентов от психоанализа. Среди них важнейшую роль в становлении психоаналитической социальной философии сыграли идеи Альфреда Адлера, Карла Густава Юнга и Вильгельма Райха как наиболее целостные и влиятельные психоаналитически ориентированные учения 1920—1940-х годов.

Австрийский врач и психолог Альфред Адлер (1870—1937) стал одним из первых последователей З. Фрейда и в 1902 г. примкнул к его дискуссионному кружку «Общество психологических сред», сформировавшему ядро будущего Венского психоаналитического общества — первого объединения психоаналитиков. В 1910 г. Адлер был избран его президентом. Несмотря на это обстоятельство А. Адлер никогда не считался в полном смысле учеником Фрейда и не проходил личный анализ, что являлось и по сей день остается необходимым условием подготовки психоаналитиков.

Профессиональные и личные отношения между А. Адлером и З. Фрейдом в силу различных обстоятельств не сложились. В 1911 г. с группой несогласных из восьми человек Адлер вышел из состава Венского психоаналитического общества и основал в пику Фрейду Общество свободного психоанализа. В 1912 г. организация была переименована в «Общество индивидуальной психологии», основные положения которой А. Адлер и развивал всю оставшуюся жизнь.

Название «индивидуальная психология» было выбрано Адлером не случайно. Оно происходит от латинского слова individuum и означает «неделимый» — именно так, в единстве всех проявлений, сознательных и бессознательных, интеллектуальных и чувственных, социальных и личностных, А. Адлер предлагал рассматривать человека.

В холистической[1] панораме индивидуальной психологии человек предстает изначально социальным существом, поскольку, по мысли А. Адлера, с момента рождения ориентирован на сосуществование и взаимодействие с другими людьми. Признавая влияние биологической природы на человека, Адлер вместе с тем настаивал на том, что подлинная сущность личности может быть понята только в контексте изучения ее социального опыта, ибо «...с самого своего зарождения разум должен действовать в условиях общественной жизни. Все его способности развиваются, опираясь на один основополагающий принцип: логику общественной жизни»[2].

Для обозначения готовности и способности индивида быть интегрированным в малые и большие социальные общности, а также действовать скооперированно для достижения общих и личных целей, А. Адлер вводит понятие *«социальный интерес»* (или *«социальное чувство»*). При этом развитость социального чувства рассматривается им как один из важных критериев психического здоровья личности и благополучия общества, поскольку социальный интерес обеспечивает возможность эмпатии[3] и взаимопонимания между людьми.

Имманентная социальность человека, по Адлеру, определяет потребность индивида соотнести и раскрыть себя с другими, тем самым установить собственную идентичность. Однако именно в ориентации на социальное окружение и особенно референтную (значимую) его часть, согласно теории индивидуальной психологии, кроется ахиллесова пята любого человека: бóльшая или меньшая степень зависимости его самооценки от мнения других людей. Следствием этой зависимости, по А. Адлеру, становится в той или иной мере выраженное чувство *неполноценности*, при

---

[1] Холизм (от греч. holos — целый, весь) представляет собой философскую концепцию и основанную на ней методологию познания, рассматривающие любой предмет или явление как целостную систему.

[2] Адлер А. Понять природу человека / пер. Е.А.Цыпина. — СПб.: Академический проект, 2000. — С. 30.

[3] Под «эмпатией» (от греч. empatheia — сопереживание) принято понимать способность к прочувствованию другого человека посредством частичной идентификации с ним.

неблагоприятном развитии переходящее в «комплекс неполноценности», т.е. совокупность установок, представлений и переживаний, основанных на низкой уверенности в себе и ощущении собственной недостаточной значимости для окружающих и себя самого[1].

Раскрывая источник чувства неполноценности, А. Адлер указывает прежде всего на общую биологическую слабость и беспомощность homo sapiens, физиологическое несовершенство вида, поскольку «...по сравнению с другими формами жизни человек является организмом неполноценным. Это чувство неполноценности и ненадежности существования всегда присутствует в человеческом сознании. Это постоянный стимул к изобретению лучших способов адаптации к жизни на Земле. Этот стимул заставляет людей добиваться того, чтобы не оказаться в невыгодном положении по сравнению с остальным животным миром»[2]. Таким образом, для выживания и более или менее успешного функционирования человечеству, по Адлеру, требуется равновесная или превосходящая *социальная компенсация*.

В отличие от врожденной ограниченности возможностей человека, чувство личной неполноценности, согласно теории А. Адлера, проистекает из детских реакций на невнимание или критику взрослых, вытесняется, оседая в бессознательных структурах психики, и оказывает на личность двойственное воздействие.

С одной стороны, при негативном усилении чувство неполноценности может находить выход в различных формах асоциального поведения: алкоголизме, наркомании, преступности, суицидах, неврозах и т.д. (Собственно, невроз понимается в индивидуальной психологии как протест против остро ощущаемого индивидом насилия со стороны общества и как форма ухода от принудительного вовлечения в социальную жизнь.) С другой же стороны, то самое чувство неполноценности, знакомое, по мысли А. Адлера, каждому человеку, способно постоянно и настойчиво стимулировать его к

---

[1] Понятие «комплекс неполноценности» (нем. Minderwertigkeitskomplex, англ. inferiority complex) корректнее по форме и ближе к смыслу, который вкладывал А. Адлер, было бы переводить как «комплекс малоценности».

[2] Адлер А. Понять природу человека / пер. Е.А. Цыпина. — СПб.: Академический проект, 2000. — С. 30.

преодолению реальных или мнимых недостатков посредством компенсаторного поведения.

Компенсация, по Адлеру, представляет собой психический механизм и направляемую им деятельность человека по преодолению чувства общечеловеческой и личной неполноценности. При такой трансформации чувство неполноценности способно придавать мощный созидательный импульс как в процессе самореализации и совершенствования личности, так и в прогрессе культуры и общества. Вместе с тем А. Адлер обращает внимание на то, что компенсация в крайних своих проявлениях («сверхкомпенсация») способна перерождать «комплекс неполноценности» в «комплекс превосходства», со всеми вытекающими отсюда негативными следствиями любого преувеличения.

В целом же в стремлении к превосходству и самоутверждению А. Адлер видит психодинамическое социальное основание всей человеческой жизнедеятельности. В этом понимании он категорически расходится с З. Фрейдом, полагавшим, что в роли первоосновы и движущей силы выступает инстинктивное сексуальное начало, и сближается со взглядами А. Шопенгауэра и Ф. Ницше («мировая воля» и «воля к власти»).

Необходимо заметить, что, в отличие от каузальности психоанализа, ориентированного на вскрытие причин поведения человека, индивидуальная психология сосредоточена на финальных целевых стремлениях личности. Мотивированность индивидуально значимыми целями обусловливает, с точки зрения А. Адлера, многообразие способов и путей их достижения, а следовательно, «стилей жизни» и уникальных траекторий судьбы.

По Адлеру, человек на протяжении всей жизни сообразуется с личным внутренним планом, закладывающимся в бессознательном в соответствии со спецификой его биографических обстоятельств и представляющим собой консолидирующее психическую жизнь начало. Однако отличительной чертой человеческого бытия, каким его представляет А. Адлер, является способность к сознательной интерпретации собственного социального опыта и соответствующей корректировке линии поведения.

Как резюмируют Л. Хьелл и Д. Зиглер, «подводя итог, можно сказать, что созданная Адлером теория личности выступает как ан-

титеза фрейдовских представлений об индивидуальности. Наделив человека альтруизмом, человечностью, стремлением к сотрудничеству, Адлер вернул людям чувство собственного достоинства, столь замечательно разрушенное психоанализом. Вместо унылой материалистической картины, вызывавшей испуг и отвращение многих читателей Фрейда, Адлер предложил такой портрет человека, который приносил чувство удовлетворения, вселял надежду, давал почувствовать свою целостность. Представление Адлера о природе человека соответствовало популярной идее о том, что человек может быть не жертвой своей судьбы, а ее хозяином»[1].

Идеи индивидуальной психологии оказали и продолжают оказывать значительное влияние на гуманистически ориентированные концепции социальной философии, поскольку вразрез с биологизаторскими тенденциями учения З. Фрейда А. Адлер первым привлек внимание к необходимости изучения глубинных социальных потребностей и запросов личности, значение которых дотоле недооценивалось в классическом психоанализе.

Адлер последовательно проводил мысль о возможности социальной компенсации чувства личной и общечеловеческой неполноценности посредством активного участия личности в собственной судьбе на основе консолидации и единения с другими, отражающей бессознательное стремление человека к людям. Таким образом, в отличие от психоаналитической концепции структуры психики и личности у Фрейда, понимание бессознательного в индивидуальной психологии Адлера было существенным образом социологизировано.

Проблема коллективных форм бессознательного и их функций в обществе стала предметом подробного исследования для швейцарского психолога и психиатра Карла Густава Юнга (1875—1961).

К.Г. Юнг был одним из ближайших соратников З. Фрейда, независимо от последнего разработал метод ассоциативного исследования, считающийся ядром психоаналитической психотерапии, и начал его регулярное клиническое применение. Юнг существенно обогатил психоаналитическое учение представлением о

[1] Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности: Основные положения, исследования и применение. — СПб.: Питер Пресс, 1997. — С. 178.

наличии бессознательных, связанных между собой, аффективно окрашенных установок, предопределяющих функционирование психики и поведение человека, которые он обозначил понятием «комплекс».

В 1910 г. за заслуги в развитии и распространении психоанализа К.Г. Юнг был избран президентом Международной психоаналитической ассоциации (МПА) — крупнейшего профессионального объединения психоаналитиков — и по праву считался преемником Зигмунда Фрейда. Однако в 1913 г. отношения между ними были разорваны из-за принципиальных расхождений по ряду постулатов психоаналитической теории и практики.

Юнг создал свою философско-психологическую систему, которой дал самостоятельное название «аналитическая психология», дабы окончательно дистанцироваться от фрейдизма. Основу его теоретических построений составило качественно новое понимание природы и форм бессознательного, а также разработанные на его базе модели личности и ее взаимоотношений с культурой и социумом.

Для аналитической психологии характерен отказ от пансексуализма, в котором часто упрекали психоанализ З. Фрейда. Универсальный источник жизненной энергии — либидо — приобретает у К.Г. Юнга расширительную трактовку и понимается как энергия психики в целом.

В отличие от Фрейда, который полагал, что психическая деятельность человека имеет мощные биологические предпосылки в виде наследуемых инстинктов и потребностей, Юнг акцентировал внимание на символической природе бессознательного. Согласно идеям Юнга бессознательное как фундаментальная часть психики человека включает в себя наряду с индивидуальным содержанием, на исследовании которого сосредоточился Фрейд, также коллективные психические пласты, отвечающие за передачу неосознаваемого опыта предшествующих поколений. Эти пласты и транслируемые ими представления Юнг обозначил понятием *«коллективное бессознательное»*.

В своих произведениях К.Г. Юнг также выделял индивидуальное, семейное, групповое, национальное, расовое бессознательное, однако высшим уровнем считал именно его коллективную общече-

ловеческую форму как инвариантную кристаллизацию опыта постижения мира и себя нашими далекими предками.

Опорными психическими структурами коллективного бессознательного, по Юнгу, выступают *архетипы* (от греч. arche — начало и typos — образ)[1] — «наиболее древние и универсальные формы мышления»[2], лежащие в основе инстинктивных форм человеческих реакций. Архетипы представляют собой символические образы (Самость, Персона, Тень, Анима, Анимус, Мать, Отец, Ребенок, Старик, Герой, Мудрец, Правитель, Любовник, Хранитель, Искатель, Возрождение, Дух, Бог, Смерть и др.), а также стоящие за ними соответствующие формализованные образцы восприятия (установки) и определенные типовые схемы поведения.

В работе «Архетип и символ» 1928 г. К.Г. Юнг писал: «Прообраз или архетип является сформулированным итогом огромного технического опыта бесчисленного ряда предков. Это, так сказать, психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа»[3].

Центральным архетипом в философской антропологии К.Г. Юнга является «Самость», предстающая основой целостности личности, актуализацией ее потенциала, проявлением стремления к внутренней интеграции различных свойств и качеств человека, его сознательного и бессознательного психического опыта. Введение представления о самости, как отмечает В.М. Лейбин, «позволило “размыть” ту непреодолимую преграду между сознанием и бессознательным, которая была воздвигнута Фрейдом»[4].

К.Г. Юнг обращает особое внимание на усиливающиеся в современной западной цивилизации тенденции отчуждения, обезли-

---

[1] Понятие «архетипы» в философской традиции восходит к Платону, который понимал их как априорные формы знания.

[2] Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. — Вып. 3. — М., 1972. — С. 127.

[3] Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтическому творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: Трактаты, статьи, эссе. — М: МГУ, 1987. — С. 229.

[4] Лейбин В.М. Психоаналитическая антропология / Буржуазная философская антропология XX в.. — М.: Наука, 1986. — С. 247—248.

чивания, атомизации общества, в котором индивид теряет себя. В этой связи обретение самости в процессе личностного развития — «индивидуацию» — Юнг рассматривает как главную цель жизни, ибо она выступает залогом подлинного существования и самореализации человека.

Наряду с «Самостью» в аналитической антропологии К.Г. Юнга важное место отводится также архетипам «Персона», «Тень», «Анима» и «Анимус».

«Персона» (от лат. persona — маска, личина, употребляемая актерами; перен. роль; личность, лицо) — это образ «Я», который человек представляет окружающим, начиная от внешнего облика и заканчивая чертами характера, а также определенный набор его социальных ролей в обществе. «Тень» символизирует бессознательные стремления личности, которые отрицаются и вытесняются «Персоной» ввиду их принципиального несоответствия социальным стандартам и нормам, и может быть понята как негативная самость, неотделимая от человека, как его физическая тень.

Архетипы «Анима» и «Анимус» (от лат. anima — дух) представляют соответственно женское начало в мужчине и мужское начало в женщине, что, по мысли К.Г. Юнга, в данном вопросе солидарного с З. Фрейдом, соответствует бисексуальной и шире — биполярной природе человека, соединяющей в себе противоположности.

Содержание архетипических представлений, как указывает К.Г. Юнг, интерсубъективно и трансперсонально. Непосредственными сферами проявления архетипов можно считать универсальную символику мифов, религиозных верований, литературы, искусства, сновидений и т.д. В опосредованной форме их влияние прослеживается, по Юнгу, и во всех других областях жизнедеятельности людей.

Универсальные архетипы коллективного бессознательного, согласно К.Г. Юнгу, выступают связующей нитью между этапами истории, обеспечивая преемственность общекультурного развития человечества при смене исторических эпох. В свою очередь, этнокультурные архетипы служат опорными точками дифференциации и поддержания культуры определенного этноса, следовательно, определяют мировоззрение и менталитет народа и в конечном счете его судьбу.

Значимым достижением аналитической психологии К.Г. Юнга стала разработанная им классификация типов личности в соответствии с доминирующей направленностью в реализации психической энергии. Согласно этому критерию Юнг разделил всех людей на два условных типа: экстравертов (от лат. extra — вне) и интровертов (от лат. intro — внутрь), ориентированных соответственно на внешнюю среду или же на себя самого.

В основу данной классификации была положена статья австрийского психиатра, психоаналитика и видного идеолога анархистского движения в Европе Отто Гросса[1] «Вторичная церебральная функция» (1902), в которой он установил и описал два основных типа психического восприятия — уплощенно-расширенное и суженно-углубленное, соответствующих в терминологии Юнга экстравертной и интравертной установкам личности. Однако Юнг подчеркивал, что в чистом виде ни один из этих типов не встречается, однако оба они отражают основные альтернативные установки личности во взаимодействии с обществом.

В целом созданная К.Г. Юнгом концепция коллективного бессознательного, реализующегося посредством архетипов, была важным шагом в становлении психоаналитической социальной философии, поскольку показала, что любой человек наряду с наличием индивидуальных особенностей психики и личности является носителем основополагающих групповых, этнокультурных и общечеловеческих представлений, закрепленных в бессознательных слоях психики. Следовательно, каждый из нас обладает не только индивидуально-психическим опытом, но по факту своего рождения и бытия среди людей располагает достоянием всей истории человечества, ретранслируемой последующим поколениям через архетипы коллективного бессознательного. Таким образом, архетипы, по Юнгу, выступают опорными точками интерпсихической общности людей.

Одним из наиболее оригинальных и ярких мыслителей, содействовавших становлению психоаналитической социальной фило-

---

[1] См.: Бороненкова Я.С. Гросс // Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный дом, 2010. — С. 207—208.

софии, был австро-американский врач и психиатр Вильгельм Райх (1897—1957).

В. Райх познакомился с психоаналитическими идеями З. Фрейда, будучи студентом, и в 1922 г. по окончании медицинского факультета Венского университета стал его ассистентом в Венской психоаналитической клинике. Профессиональные качества В. Райха и оригинальность его мышления были высоко оценены З. Фрейдом, однако семейная трагедия, пережитая в подростковом возрасте, на всю жизнь стала для Райха непреодолимым препятствием в прохождении индивидуального психоанализа, несмотря на неоднократные попытки. В частности, с просьбой о личном анализе В. Райх обращался и к З. Фрейду, однако получил отказ, что в конечном счете серьезно повлияло на охлаждение отношений между ними.

Кроме того, Венское психоаналитическое общество, в которое В. Райх вступил в 1920 г., негативно относилось к активному участию врача в рабочем движении, а также к начатому им синтезу идей марксизма и психоанализа. Интересно отметить, что коммунистическая партия Германии, в которой В. Райх состоял с конца 1920-х годов, также сочла невозможным принять его теоретические и практические исследования в области «сексуальной экономики» и в 1933 г. исключила Райха из своих рядов.

Идейные истоки созданной В. Райхом сексуально-экономической теории составили психоаналитическая антропология З. Фрейда и социальная философия К. Маркса. По мысли Райха, эти на первый взгляд несовместимо разные учения объединяет историко-культурный контекст середины — второй половины XIX в. и сходное понимание социальной действительности как конфликтного бытия личности в оковах соответственно капиталистической экономики (марксизм) и буржуазной морали (психоанализ). Оба учения, согласно Райху, исходят из естественных жизненных потребностей человека, пронизаны духом гуманизма и ставят своей главной целью подлинное освобождение личности.

В рамках «сексуальной экономики», которая позиционировалась им как естественнонаучная дисциплина, В. Райх осуществляет синтез идей психоанализа и марксизма, и, хотя этот синтез не был до

конца последовательным и целостным, Райха можно считать основоположником нового направления социальной мысли — *фрейдомарксизма*.

В построениях В. Райха ключевая роль в понимании жизнедеятельности индивида, социальных групп и общества в целом отводится сексуальности, которая, по его мнению, составляет энергетическую и мотивационную основу психической деятельности как таковой. Реализацию человеческой сексуальности в многообразии ее проявлений Райх рассматривал как приоритетную задачу для сохранения физического и психического здоровья людей и функционирования полноценного общества.

Отталкиваясь от представлений классического психоанализа, В. Райх берет за основу ранние концепции З. Фрейда о либидо и о психической энергии. Согласно этим концепциям, которые неоднократно подвергались коррекции в работах Фрейда, психические процессы могут быть редуцированы к стоящим за ними биологическим основаниям и происходят из физиологического напряжения. Любое психическое явление, по Фрейду, заряжено определенным количеством психической энергии[1], которая, как другие виды физической энергии, может изменяться в объеме, взаимодействовать с объектами и, главное, может быть зафиксирована и измерена.

Впоследствии З. Фрейд под влиянием критики в основном отказался от чисто механистического подхода к психической энергии и понимал либидо в духе витализма. Несмотря на это, В. Райх поддержал и развил первоначальные идеи Фрейда о психической энергии, а также создал на этой базе собственное натурфилософское учение об оргоне.

Оргон (от греч. orgao — 1) наливаться соками, созревать; 2) пылать страстью, находиться в возбужденном состоянии; 3) страстно желать, гореть желанием; 4) стремиться к чему-либо; 5) испытывать страсть, влечение к кому/чему-либо), по мысли Райха, представляет собой универсальную биосексуальную жизненную энергию космического происхождения.

---

[1] Заряженность любого психического процесса и явления определенным количеством энергии в психоанализе обозначается понятием «катексис» (англ. неологизм cathexis — количество энергии).

В. Райх настаивал, что оргонная энергия пронизывает всю живую и неживую материю, пребывает в состоянии перманентного движения, не имеет массы, однако обладает рядом конкретных физических и биофизических свойств (скажем, имеет голубой цвет), и даже создал в 1950 г. для ее подробного исследования специализированный Институт оргона (США, шт. Мэн). С 1982 г. по настоящее время работу этого учреждения продолжает Институт оргономической науки (США, шт. Пенсильвания).

Согласно Райху, оргонная энергия является созидательной и на уровне человеческого бытия инспирирует жизнедеятельность людей и их естественную потребность в получении эмоционального и физического удовлетворения. Особую роль в этом процессе Райх отводит достижению сексуального (оргазмного) удовлетворения, поскольку, по его мнению, застойная сексуальная энергия оказывает крайне деструктивное воздействие на психику и личность человека, являясь источником неврозов и различных соматических заболеваний.

Если З. Фрейд в данном вопросе исходил главным образом из анализа детских воспоминаний индивида и первичных форм становления его сексуальности, то В. Райх обращается к опыту взрослого человека. «Природная функция оргазма, — отмечает В.М. Лейбин, — становится у него мерой психофизического функционирования человеческого организма, а естественное оргазмное удовлетворение — показателем биологического и социального развития человека»[2].

Возникновение неврозов и других форм психических нарушений Райх напрямую связывает с социальными условиями жизни людей и предоставляемыми обществом возможностями для реализации их природной сексуальности. Причины все большей невротизации людей он видит в растущем разрыве между потребностями личности (в том числе в получении сексуального удовлетворения) и требованиями общества, которому для поддержания внутренней стабильности необходимо существенно ограничивать свободу индивидов в различных формах ее реализации. В крайних вариантах,

---

[2] Лейбин В.М. Психоаналитическая антропология / Буржуазная философская антропология XX в. — М.: Наука, 1986. — С. 254.

замечает Райх, эта лимитация проявляется в прямом вмешательстве государства в личную жизнь своих граждан с целью тотального контроля над ними.

Господство ханжеской морали, не позволяющей людям открыто получать удовлетворение от форм сексуального взаимодействия, не выходящих за рамки закона, по мысли В. Райха, ведет к «оргазмной импотенции» — растущей неспособности человека в современном обществе к естественным проявлениям любви — и свидетельствует о заведомой патологичности социальной действительности.

Раскрепощение индивида в сексуально-экономической теории Райха выступает обязательным условием гармонизации общественных отношений и формирования гуманистически ориентированного общества нового типа, в котором индивид мог бы раскрыть свой естественный личностный потенциал.

Продолжая традицию социологизации в понимании бессознательного, заложенную А. Адлером, В. Райх подчеркивает, что бессознательное не тождественно антисоциальному, и создает свою модель психики и личности, которая состоит из трех неравнозначных уровней, или «слоев».

Внешний, «поверхностный слой» представляет собой социальную маску человека, которую тот вынужден надевать в соответствии с регламентациями, устанавливаемыми в обществе, будь то моральные обязательства, социальные функции или элементарные общепринятые правила поведения и общения. В. Райх также называет этот слой «притворно-социальным», акцентируя его искусственный характер.

Далее идет «промежуточный слой», в котором сосредоточены антисоциальные бессознательные влечения и импульсы человека. Содержание этого слоя во многом тождественно фрейдовским представлениям об инстанции «Оно», однако, по мысли Райха, не является главенствующим в психике человека, а скорее, предстает искажением подлинной здоровой человеческой природы.

Выразителем здоровой природы выступает, по Райху, «глубинный слой», или «биологическое ядро», включающее в себя естественные сознательные стремления к кооперации с другими людьми, к самореализации в любви (неотъемлемой частью которой выступает сек-

суальная сторона), в познании и в труде: «Политические системы появляются и исчезают, не затрагивая основы социальной жизни. Социальная жизнь не прекращается. Но если естественный процесс любви, труда и познания остановится хотя бы на один день, тогда перестанет биться пульс социальной жизни»[1].

На контрасте с «Оно» у З. Фрейда «глубинный слой» личности у В. Райха не несет деструктивного заряда и, что принципиально важно, обладает изначальной *социальной* направленностью. Райх отвергает идеи позднего Фрейда об имманентном влечении человека к смерти и разрушению и полагает, что они являют собой своего рода вторично образующийся «негатив», в котором изображение обратно первоначальному объекту — природной социальности человека.

Тесно сопряженной с моделью психики и личности в учении В. Райха выступает его концепция характера, под которым он понимает устойчивую совокупность индивидуальных эмоциональных, интеллектуальных и физических реакций, а также соответствующие им типичные модели поведения личности в той или иной ситуации.

В целях предохранения от двойного травмирующего воздействия: извне (постоянное давление общества) и изнутри (антисоциальные побуждения из «промежуточного слоя» психики) структура характера, согласно Райху, укрыта «защитной броней», или «панцирем». «Панцирь характера» включает в себя ригидный набор защитных механизмов психики, направленных на регуляцию взаимоотношений с внешним миром и на снижение внутренней тревожности. По меткому сравнению последователя В. Райха американского психиатра Александра Лоуэна, сам характер можно уподобить рыцарю, а «панцирь» — его доспехам.

В. Райх также обратил внимание на наличие телесного коррелята и определенной симптоматики «панциря характера» — различных форм проявления скованности и зажатости индивида (позы, жесты, мимика, интонация и т.д.), которые он обозначил понятием «мышечный панцирь». Эти идеи в дальнейшем получили развитие

---

[1] Райх В. Психология масс и фашизм. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 302.

в теории и практике созданного Райхом характероанализа и телесноориентированного психоанализа.

На основании доминирования исходных установок Райх выделяет два идеальных типа характера: 1) здоровый («генитальный»), отличительными признаками которого являются способность к саморегуляции либидо и сублимации без внешнего принуждения, поиск компромиссов с социальной средой и с другими людьми, способность к свободной разрядке сексуальной энергии в моногамных отношениях и др. и 2) патологический («невротический»), который связан с высоким уровнем страха и, как следствие, с ростом агрессивности, неспособностью достичь подлинного сексуального и личностного удовлетворения, отчужденностью человека от себе подобных и от общества.

Формирование типа и структуры характера, полагает В. Райх, происходит главным образом в первые пять лет жизни индивида и связано в первую очередь с влиянием семьи и семейных отношений. При этом семью Райх рассматривает в конкретно-историческом контексте определенного типа общества, которое возлагает на нее как на источник первичной социализации индивида фундаментальную задачу воспроизводства соответствующего типа личности, способного органично вписаться в сложившиеся на данном этапе исторического развития экономические, социально-политические и духовные отношения.

В. Райх обращается к анализу соотношения экономического базиса и идеологической надстройки в жизни общества и приходит к выводу, что «надстройка» также способна оказывать обратное влияние на «базис», поскольку политические, правовые, этические, эстетические и другие взгляды не являются простым производным продолжением экономических отношений, а становятся существенной частью психики и характера личности, проходя процесс интериоризации. Поэтому, с точки зрения В. Райха, отмечает П.С. Гуревич, «для понимания того, как экономические реальности преобразуются в политические, моральные или религиозные идеи, следует обратиться к типу семьи, к практике воспитания, присущим той или иной культуре или эпохе»[1].

---

[1] Гуревич П.С. Судьба и учение Вильгельма Райха / В. Райх. Страсть юности: автобиография (1897—1922). — М.: NOTA BENE, 2002. — С. 26.

Райх уподобляет распределение ролей в семье социально-политическим и социально-экономическим отношениям в обществе, проводя параллель между бытом семьи, организацией производства и функционированием государства. Так, фигура Отца предстает в его концепции символом единоличной власти и авторитарности, предполагающей добровольное или вынужденное подчинение остальных членов семьи, в первую очередь детей. Позиция отца в семье, по мнению В. Райха, во многом схожа с позицией собственника на производстве и политического лидера в государстве, на которых в будущем проецируется детское восприятие образа отца. Отношение же к Матери, согласно Райху, служит прообразом любви к Родине и связи со своей нацией, поэтому националистическая идеология в психологическом анализе редуцируется им к индивидуальной и коллективной инфантильной привязанности.

На основании главенства в семье и базовой психосоциальной ориентации на образ Отца или Матери В. Райх подразделяет всю историю человечества на два глобальных периода: 1) период господства матриархата, завершившийся с окончанием первобытного коммунизма, и 2) период господства патриархата, продолжающийся поныне.

Матриархальный период связан, по мысли Райха, с «секс-утверждением» — отсутствием противоречий между влечениями индивида и нормами общества и, как следствие, с преобладанием здорового («генитального») характера. Патриархальный период, напротив, пронизан идеей «секс-отрицания», поощряет репрессивную мораль, чувства страха и вины и культивирует «невротический» характер.

Переход от первого периода, когда человечество не знало экономического и сексуального угнетения, ко второму периоду, в котором угнетение стало оплотом существования общества, «сексуальная экономика» Райха трактует как причину глобального несчастья и патологичности жизни людей. Он подчеркивает, что широкая трактовка социально неприемлемого сексуального поведения и ханжеское подавление сексуальности имеют целью не столько поддержание бытия культуры, как полагал З. Фрейд, сколько обеспечивают психологический фундамент эксплуатации человека в экономической и политической сферах.

Закономерным следствием возрастающего подавления свободы В. Райх называет появление фашизма и фашистского типа личности.

В знаковом для истории 1933 г. в свет выходит книга Райха *«Массовая психология фашизма»*[1], в которой он одним из первых попытался осуществить теоретический анализ этого социально-психологического феномена на примере современной ему Германии.

В фокусе внимания Райха оказывается отнюдь не личность Адольфа Гитлера, а прежде всего средний класс как гарант устойчивости социальной структуры общества и те причины, которые побудили его легитимизировать и всемерно поддерживать национал-социалистическое движение. Райх отмечает, что приход национал-социалистов к власти в Германии стал возможен только на фоне ярко выраженного диссонанса между «базисом» и «надстройкой» в обществе и появления нового типа мелкого буржуа.

В результате закрепившейся системы массового подавления личностного и сексуального начала, считает В. Райх, современный ему типичный представитель среднего класса, встраиваясь с детства в патриархальную модель семьи, испытывает амбивалентное отношение к власти как таковой. Он боится власти стоящего над собой (отца, начальника, вождя) и испытывает желание подчиняться ему, однако вместе с тем сам стремится ощущать господство над стоящими ниже, реализуя глубинное стремление к идентификации с авторитетом-агрессором. Подобный психологический климат, пронизывающий социальные отношения в обществе, создает, по Райху, идеальные условия для появления авторитарных режимов, в которых патологические желания людей получают возможности воплощения.

Солидарность стремлений человека среднего класса с идеологией фашизма подпитывается, согласно В. Райху, нереализованной сексуальной энергией. Сексуальное возбуждение, подчеркивает он, принципиально не может найти адекватного выхода в жестких рамках морали авторитарного режима и бессознательно переносится на несексуальные символические объекты (фигуру вождя-отца) и вы-

---

[1] В научной литературе также можно встретить название «Психология масс и фашизм», однако перевод «Массовая психология фашизма» в большей мере соответствует оригинальному названию книги «Mass Psychology of Fascism» и ее содержанию.

ражается в замещающей (в данном случае политической) деятельности.

Идентификация с вождем составляет необходимый механизм формирования фашистского типа личности: «Чем беспомощней становится “массовый индивид” (благодаря своему воспитанию), — отмечает В. Райх в работе «Массовая психология фашизма», — тем отчетливей проступает его идентификация с фюрером и тем глубже детская потребность в защите прячется в чувстве его единства с фюрером. Эта склонность к идентификации составляет психологическую основу национального нарциссизма, т.е. уверенности отдельного человека в себе, которая ассоциируется с “величием нации”»[2].

Важным достижением исследования В. Райха стало понимание им того факта, что фашизм представляет собой *иррациональное* движение, которое характеризуется преобладанием бессознательных, аффективно окрашенных импульсов и установок восприятия и поведения на индивидуальном, групповом и общественном уровне. Косвенным подтверждением справедливости выводов Райха стало запрещение книги «Массовая психология фашизма» в Германии и преследование ее автора.

Интересно отметить, что влияние пионерского исследования В. Райха оказалось настолько сильным, что его идеи в том числе были использованы при подготовке психологического досье на Адольфа Гитлера по заказу Управления стратегических служб США (1943), занимавшегося сбором и анализом стратегической разведывательной информации в период Второй мировой войны[3]. Книга

---

[2] Райх В. Психология масс и фашизм. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 85.

[3] Работу по составлению досье возглавляли американские психологи и психоаналитики Уолтер Лангер, Генри Мюррей, Эрнст Крис и Бертрам Лоуин. В секретном докладе, озаглавленном «Анализ личности Адольфа Гитлера», отмечалось наличие выраженных компонентов истеричности и женственности в поведении вождя Третьего рейха. Высказывалось предположение о гомосексуальной ориентации А. Гитлера и ряда высокопоставленных членов Национал-социалистической рабочей партии Германии (НСДАП). На основе анализа сведений, полученных из разных источников, У. Лангер и его коллеги пришли к выводу о том, что капитуляции Германии фюрер предпочтет самоубийство. (См.: Бороненкова Я.С., Лангер У.Ч. // Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный дом, 2010. — С. 382—383.)

Райха «Массовая психология фашизма», обращенная к метаморфозам психики «среднего человека», стала прообразом последующих исследований проблем бегства от свободы и формирования авторитарной личности в работах видных западных философов Э. Фромма, Т. Адорно, М. Хоркхаймера и др.

Лейтмотивом всей творческой деятельности и жизни В. Райха была идея о необходимости создания теоретических и практических предпосылок для осуществления «сексуальной революции», которая, по его замыслу, была призвана принести человечеству освобождение от многовекового угнетения. «Сексуальная революция» рассматривалась им как предвестник и обязательный этап на пути к социальной революции, поскольку, с его точки зрения, только коренная перестройка структур психики и личности человека в направлении их освобождения от избыточных запретов может быть залогом успешности революции и создания социалистического общества.

Синтезируя идеи З. Фрейда и К. Маркса, В. Райх полагал, что оплотом сексуальной и впоследствии социальной революции должен быть пролетариат. Первым шагом на пути к формированию нового освобожденного сознания революционных масс Райх считал сексуальное просвещение[1], которое сделало бы невозможным поддержание репрессивных основ буржуазного общества, начинающихся с подавления сексуальности и авторитарности в семье. В этой связи он активно поддерживал идею равенства полов и видел сексуальную эмансипацию женщин основой свержения буржуазной морали «двойных стандартов», снисходительно относящейся к тем поступкам мужчин, за которые женщина однозначно подвергается осуждению.

В итоге из-за развернутой против него кампании В. Райх был изгнан в Данию (1933), затем в Швецию (1934), Норвегию (1934) и наконец в США (1939), где через десятилетие был осужден за попытки практического воплощения своей концепции оргонной энергии и скончался в тюрьме.

---

[1] Выступая за объединение усилий марксизма и психоанализа, В. Райх был основателем ряда сексуальных клиник для рабочих, затем организатором Социалистического общества по консультации по сексуальным вопросам и сексологии (1929) и немецкой ассоциации «Секспол» (1931).

Посмертная жизнь идей В. Райха оказалась долгой, но далеко не однозначной, поскольку идеалы провозглашенной им «сексуальной революции», подхваченные «новыми левыми»[2] в 1960-х годах, были на практике гипертрофированы и низведены до своей противоположности. Следствием свершившейся «сексуальной революции» и повышения уровня сексуальной культуры людей, по мысли Райха, должно было также стать освобождение нового цивилизованного общества от пережитков таких проблем, как порнография, проституция, сексуальные девиации и др., которые сменились бы естественными здоровыми отношениями любви и гармонии на основе саморегуляции людей. «Сексуальная революция», по Райху, отнюдь не означала «сексуальный хаос», однако в итоге на Западе обрела именно такую форму.

Социально-философские идеи В. Райха были подхвачены и продолжены представителями неофрейдизма (Г. Салливан, Э. Фромм, К. Хорни и др.), фрейдомарксизма (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.), экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, С.де Бовуар и др.) и иных философских, социально-психологических и социологических направлений. Райх одним из первых предпринял комплексную попытку синтеза учений З. Фрейда и К. Маркса с целью исследования психологического фундамента различных форм эксплуатации людей и поиска возможных способов ее преодоления.

Использование психоаналитических методов для изучения взаимосвязи семьи и государства, акцентированной Райхом, способствовало пониманию того, каким образом семья как источник первичной социализации участвует в непосредственном воспроизводстве конкретно-исторического типа личности на сознательном и бессознательном уровнях. В частности, несомненной заслугой В. Райха можно считать осуществленный им анализ бессознательных компонентов фашистского типа личности, что открыло новые исследовательские горизонты в изучении иррациональных оснований фашизма и тоталитаризма.

---

[2] «Новыми левыми», в противовес «старым левым» (коммунистам, анархистам и др.), обозначают радикальное протестное движение 1960—1970-х годов в Западной Европе и в США, ориентированное на борьбу с репрессивной массовой культурой и унифицирующими ценностями капиталистического общества.

Учение В. Райха оказало большое влияние на становление Франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.). Методологические принципы рассмотрения социально-политических и исторических проблем, предложенные Райхом, стали одним из идейных истоков фрейдомарксизма и психоистории, появление которых ознаменовало новый этап в развитии психоаналитической социальной философии и выделение ее основных векторов.

В конечном счете усилия З. Фрейда, А. Адлера, К.Г. Юнга и В. Райха привели к созданию *психоаналитической социальной философии* как неоднородного поливекторного направления, ориентированного на понимание и объяснение процессов и явлений общественной жизнедеятельности людей исходя из влияния на них разнообразных осознаваемых и не осознаваемых ими психических факторов.

Концептуальная новизна психоаналитической социальной философии как самостоятельного исследовательского направления состояла в том, что, опираясь на идеи З. Фрейда о бессознательной детерминации психики и поведения человека на индивидуальном, групповом и общественном уровне, А. Адлер, К.Г. Юнг и В. Райх обратились к изучению социально-философских аспектов взаимодействия личности, культуры и общества, вопросов взаимовлияния биологического и социального в человеке, возможностей и ограничений бытия личности в культуре и социуме, проблем коллективного бессознательного и психической общности людей, реализации социальных интересов личности, отчуждения и атомизации общества, различных форм патологии социальной действительности, массовой психологии фашизма и др. Выделение предметно-проблемных полей содействовало формированию основных направлений психоаналитической социальной философии.

В рамках индивидуальной психологии А. Адлера, аналитической психологии К.Г. Юнга и сексуально-экономического учения В. Райха за счет дистанцирования от избыточного натурализма и биологического редукционизма части фрейдовских гипотез была осуществлена социологизация бессознательного, а также снято отождествление «бессознательного» и «антисоциального», характерное для классического психоанализа.

Адлер, Юнг и Райх показали, что наряду с ограничивающими и репрессивными функциями, которые акцентировал Фрейд, культура и общество также выполняют задачу социальной адаптации человека, обеспечивая тем самым возможность реализации не только его биологических, но и не менее существенных социальных потребностей в различных формах взаимодействия с другими людьми.

Принципиально важным и перспективным моментом также стала попытка преодолеть традицию противопоставления сознания и бессознательного, биологического и социального в человеке, закрепившуюся в философии, психологии и психоанализе, в целях создания комплексных моделей личности, культуры и общества.

Глава II

ОСНОВНЫЕ ВЕКТОРЫ РАЗВИТИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

На основе нетривиального подхода З. Фрейда, А. Адлера, К.Г. Юнга, В. Райха и других пионеров психоанализа к пониманию психики, личности, культуры и общества сложились десятки самых разнообразных психоаналитических течений и школ «глубинной психологии», оказывающих ныне существенное влияние на комплекс социально-гуманитарных наук и дисциплин в целом и социальную философию в частности.

Для современной психоаналитической философии в лице лидеров постфрейдизма характерно широкое использование положений и принципов классического психоанализа, однако в связи с существенными изменениями реалий общественной жизни, появлением новых междисциплинарных подходов ряд идей З. Фрейда и психоаналитиков первой волны подвергаются пересмотру и уточнению.

Модернизация наследия классического психоанализа позволила существенно трансформировать конфигурацию психоаналитической социальной философии, придать ей определенную целостность и самостоятельность, обозначить основные векторы ее дальнейшего развития: психоисторию (Э. Эриксон, Л. Демоз и др.), гуманистический психоанализ (Э. Фромм и др.), фрейдомарксизм (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.) и психоаналитическую герменевтику (П. Рикёр, Ю. Хабермас и др.).

«Векторы» психоаналитической социальной философии понимаются как относительно целостные подходы к исследованию проблем личности и общества, авторы которых обращаются к идеям психоанализа, модернизируя их с целью изучения бессознательных мотивов и причин общественных явлений. При этом сами авторы не всегда позиционируют себя как представители психоанализа, поэтому при обозначении векторов сохранены те наименования, которые

они дали своим концепциям. Основанием для выделения векторов являлся критерий *систематического* применения идей психоанализа к изучению социально-философских проблем. Это позволило выделить, охарактеризовать и проанализировать данные течения как часть более общей исследовательской традиции.

Наряду с основными векторами развития психоаналитической социальной философии на третьем этапе следует упомянуть также отдельных философов, которые в определенной мере находились под влиянием психоанализа и использовали психоаналитические идеи для создания собственных философских, культурологических и социологических концепций. К этим авторам в первую очередь могут быть отнесены Ф. Боас (1858—1942), Б. Малиновский (1884—1942), Р. Бенедикт (1887—1948), А. Кардинер (1892—1981), М. Мид (1901—1978), К. Леви-Стросс (1908—2009) и др. Однако использование ряда психоаналитических идей не носит у данных авторов систематического характера, а представляет собой спорадические обращения для решения частных задач в изучении проблем личности, культуры и общества. Они не могут в полной мере быть отнесены к конституированной психоаналитической парадигме, и, как следствие, анализ их концепций не входил в задачу нашего исследования.

§ 1. Психоистория

Первые попытки применения психологического анализа к изучению исторических событий и воссозданию образов их главных действующих лиц относятся ко второй половине XIX в. В качестве идейных предпосылок возникновения психоистории необходимо в первую очередь отметить работы одного из основоположников школы «философии жизни», немецкого философа, социолога, историка и психолога Вильгельма Дильтея (1833—1911).

В книге 1880 г. «Введение в науки о духе» В. Дильтей разделил науки в соответствии с предметом исследования и используемой методологией на «науки о природе» (естественные), нацеленные на изучение и истолкование внешнего опыта, и «науки о духе» (социально-гуманитарные), ориентированные на постижение и по-

нимание внутреннего опыта человека, его восприятия тех или иных событий и явлений.

В этой связи особую роль Дильтей отводил психологии, которую считал своего рода методологическим ключом к пониманию дистанцированных во времени и пространстве событий через реконструкцию мотивов, установок, чувств и представлений участников.

В соответствии с установками и методами исследования В. Дильтей выделил два вида психологии: 1) «объяснительную» — сближающуюся с естественными науками в рациональном поиске причинно-следственных связей и закономерностей тех или иных психических явлений, и 2) «понимающую» — основанную на описании и со-переживании эмоциональных и интеллектуальных процессов людей в определенных исторических обстоятельствах. Таким образом, эмпатия как способность «вжиться», «вчувствоваться» и «вдуматься» в мир другого человека понималась им как основа любой интерпретации в целом (герменевтический метод) и исторической интерпретации в частности. Эти взгляды В. Дильтея получили дальнейшее развитие в трудах школы психоистории.

Создание психоистории как одного из основных векторов психоаналитической социальной философии связано с деятельностью американского психолога, социолога и психоаналитика Эрика Эриксона (1902—1994), в работах которого был впервые употреблен термин «психоистория».

Согласно одной из версий сам термин «психоистория» был придуман Э. Эриксоном в ходе долгого путешествия в США, куда он с семьей эмигрировал после прихода к власти в Германии национал-социалистов (1933). Исследование личности Адольфа Гитлера и его влияния на немецкую молодежь, основные результаты которого впоследствии были отражены в одной из глав книги Эриксона «Детство и общество» (1950), стало прообразом дальнейших психоисторических исследований.

Э. Эриксон полагал, что психология отдельной личности и психология эпохи, в которой эта личность живет и действует, являются важными факторами социального анализа и должны рассматриваться в единстве и взаимовлиянии. Принадлежность к определенной исторической эпохе предопределяет набор свойств, черт и качеств личности, которые позволяют ей наиболее адекватно представлять

ценности своего времени и своей культуры, а также органично интегрироваться в основные институты данного типа общества. Такой тип личности можно считать репрезентативным, или «базисным»[1], для данной эпохи и данной культуры.

В то же время человек способен быть не только выразителем норм и идеалов своего времени, но также выходить за границы статистически наиболее распространенных свойств, черт и качеств репрезентативной личности и оказывать значительное влияние на развитие общества результатами собственной деятельности. Продолжая традицию патографических[2] исследований немецкого психоневролога П. Мёбиуса и основоположника психоанализа З. Фрейда, Э. Эриксон уделил большое внимание созданию *психобиографий* видных деятелей политики, науки и культуры: Ф. Ассизского, Т.В. Вильсона, М. Ганди, М. Горького, Т. Джефферсона, М. Лютера, З. Фрейда, Б. Шоу. Первой из этой серии работ стала психобиография «Молодой Лютер», увидевшая свет в 1958 г., который с тех пор считается формальной датой возникновения психоистории.

Будучи представителем неофрейдизма, Э. Эриксон во многом отказывается от жесткого биологического детерминизма, характерного для психологических и философских построений классического психоанализа З. Фрейда, и приходит к мысли о необходимости более подробного изучения влияния социального окружения и историко-культурного контекста жизни человека, подчеркивая адаптацион-

---

[1] Понятие «базисная личность» («базовая личность») было предложено американским психиатром, этнологом, психоаналитиком и социологом Абрамом Кардинером (1891—1981) с целью изучения опорной структуры личности, которая характерна для большей части носителей определенной культуры и обеспечивает их максимально полную и комфортную интеграцию в соответствующую этнокультурную среду. По мысли Кардинера, формирование основных черт, качеств, норм и ценностей «базисной личности» связано прежде всего с общим детским психическим опытом индивидов и осуществляется посредством первичных институтов воспитания и обучения.

[2] Термин «патография» (от греч. pathos — страдание, боль, болезнь и греч. graphos — пишу) принадлежит немецкому невропатологу и психиатру Паулю Мебиусу (1853—1907), который обратился к изучению патологических (в том числе психопатологических) феноменов жизни и творчества с медицинской точки зрения на примере биографий И. Гёте, Р. Шумана, Ж.-Ж. Руссо, А. Шопенгауэра, создав, таким образом, новый жанр жизнеописаний.

ный характер человеческой психики, многообразие социокультурных норм и правил поведения.

В основе понимания проблем идентичности в концепции Эриксона лежит принцип универсального *эпигенетического развития* (от греч. epi — на, над, сверх, при, после и греч. genesis — рождение, происхождение). Согласно этому принципу жизнь каждого человека представляет собой непрерывный цикл изменений и развития, целью которого выступает обретение и сохранение собственной *идентичности* (Эго-идентичности), т.е. целостности и самотождественности личности. Этот процесс, продолжающийся, по мысли Эриксона, с первого до последнего дня жизни, предполагает неизбежное столкновение с рядом личностных кризисов и выбор одного из альтернативных путей их преодоления.

Так, важнейшей дихотомией психосоциального развития человека является обретение базисного доверия или недоверия к миру, которое формируется у ребенка на первом году жизни в процессе взаимодействия с матерью и первичным социальным окружением. В дальнейшем этот базисный выбор способен оказывать значительное влияние на судьбу человека, предопределяя успешность или неуспешность его социальной адаптации и трудности во взаимоотношениях различного рода с другими людьми.

Принципиально важным моментом данной концепции является то обстоятельство, что в основе выделения этапов (стадий) наиболее существенных качественных изменений личности лежит диалектическое понимание развития как разрешения ключевого на определенном интервале жизни внутреннего противоречия между разнонаправленными чувствами и тенденциями. Разрешение противоречия, обострившегося до конфликта, может иметь как позитивный, так и негативный исход; в первом случае его итогом становится формирование социально ценных свойств и качеств личности, которые Эриксон обозначает как «базисные добродетели».

Вслед за начальным этапом, на котором помимо воли и сознательного участия индивида происходит выбор между базисным доверием или недоверием к миру, Э. Эриксон выделяет в жизненном цикле человека и другие экзистенциальные альтернативы, которые требуют активной вовлеченности и целенаправленной созидательной деятельности личности:

— Автономия и Самостоятельность / Стыд и Сомнение (от 1,5 до 4 лет; базисные добродетели — Самоконтроль и Сила воли);
— Инициативность и Предприимчивость / Чувство вины (от 4 до 6 лет; базисные добродетели — Направленность и Целеустремленность);
— Трудолюбие и Созидательность / Чувство неполноценности (от 6 до 11 лет; базисные добродетели — Системность и Компетентность);
— Идентичность / Диффузия идентичности и Смешение ролей (от 11 до 20 лет; базисные добродетели — Посвящение и Верность);
— Интимность и Близость / Изоляция (от 21 до 25 лет; базисные добродетели — Аффилиация и Любовь);
— Продуктивность и Генеративность / Застой и Стагнация (от 25 до 60 лет; базисные добродетели — Производство и Забота);
— Целостность и Интегративность / Отчаяние и Безысходность (после 60 лет; базисные добродетели — Самоотречение и Мудрость)[1].

В отличие от предшествующей фрейдистской традиции, изучавшей закономерности психопатологического развития личности, Э. Эриксон обращается, главным образом, к культивируемым обществом добродетелям. Однако подчеркивает при этом, что наиболее полное раскрытие позитивных характеристик невозможно без проявления диаметрально противоположных им начал, поскольку именно такое единство в борьбе является залогом и источником дальнейшего развития личности.

Прохождение того или иного кризисного этапа жизни, по Эриксону, не всегда завершается каким бы то ни было позитивным или негативным результатом и может принимать затяжной характер, про-

[1] В работах Э. Эриксона разных лет можно найти три отличающиеся по срокам и формулировкам классификации кризисов идентичности, поэтому мы старались указывать несколько возможных вариантов перевода и интерпретации, опираясь на издания: Эриксон Э. Детство и общество: пер. с англ. — СПб.: Летний сад, 2000; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / общ. ред. и предисл. А.В. Толстых. — 2-е изд. — М.: Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006; Элкинд Д. Эрик Эриксон и восемь стадий человеческой жизни: пер с англ. — М.: Ин-т психологии РАН: Когито-центр, 1996.

должаясь годами. Так, применительно к подростковому периоду, на который приходится сложная задача обретения человеком взрослой идентичности, Эриксон применяет понятие «психический мораторий» (от лат. moratorius — задерживающий, замедляющий) — длительное состояние неопределенности, связанное с поиском себя и выработкой новых моделей отношений с миром и другими людьми.

Идентичность, согласно Э. Эриксону, предстает как единство личного и общественного, не отделимых друг от друга в жизни человека, и трактуется им как психосоциальный феномен. Он акцентирует социальный аспект идентичности, подчеркивая, что существенно важной составной частью процесса самоидентификации человека является осознание им своей принадлежности к определенным малым и большим социальным группам. *Групповая идентичность*, по Эриксону, позволяет индивидам ощущать свою сопричастность общему делу и принадлежность к одной системе ценностей.

Чувство общности и единения с другими людьми, полагал он, настолько значимо, что в современном мире, с ростом изолированности и отчужденности, все большее распространение получают различного рода «патологии идентичности», связанные с утратой людьми способности испытывать удовлетворение от профессиональной деятельности и поддерживать отношения доверительной близости и интимности.

Э. Эриксон обратил внимание на усиление в западном обществе деструктивных конформистских тенденций, проявляющихся в форме желания субъекта «стать ничем» и раствориться в массе, а также увеличение психологической и социальной дистанцированности между людьми, в крайних случаях ведущей к антагонистическому обострению противопоставления «своих» и «чужих». Ярким примером он считал нацистскую молодежь в Германии 1930-х годов.

Подобные радикальные настроения, с точки зрения Эриксона, могут использоваться «в политике, и в частности в военной политике, для формирования у самых сильных и самых лучших молодых людей готовности жертвовать собой и убивать»[1].

В противовес стремлению к деперсонализации и разобщенности Э. Эриксон предлагал культивировать и находить разнообразные формы реализации человеческого чувства *«историче-*

[1] Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М.: Прогресс, 1996. — С. 147.

ской актуальности» — способности и готовности индивидов к активному соучастию в социокультурной жизни, направленных на поддержание созидательной связи между ними и обществом и гармонизацию общественных отношений. При этом он подчеркивал, что вовлеченность людей в исторический процесс должна базироваться на принципе добровольности, и интересы общества ни при каких обстоятельствах не должны ставиться над интересами людей. Гуманистическую ориентацию своей концепции Эриксон, вторя «золотому правилу» нравственного поведения, известному с V—VI вв. до н.э.[2], выразил формулой: «Поступай по отношению к другому так, чтобы это могло придать новые силы другому и тебе»[3].

Отдельные люди, полагал он, настолько остро чувствуют социально-исторический и культурный контекст своего времени, что становятся выразителями как его сознательно озвучиваемых идей, так и подспудных иррациональных настроений и восприятий. Не случайным поэтому представляется его интерес к созданию психологических портретов выдающихся личностей в рамках концепции психобиографий.

«Выдающимися» Э. Эриксон называет людей, чьи индивидуальные кризисы идентичности и способы их разрешения в такой мере созвучны исканиям всего поколения, что анализ переломных моментов их жизни способен помочь понять потребности личности целого исторического периода и социальные кризисы эпохи. Выражаясь фигурально, «их чувство идентичности выходит далеко за пределы навязанных ролей»[4].

---

[2] Первые упоминания так называемого золотого правила в сходных по смыслу формулировках встречаются в сочинениях ассирийского мудреца Ахикара (Ахиакара), китайского мыслителя и философа Конфуция, древнеиндийском эпосе «Махабхарата», древнеиудейских текстах, в одном из хадисов пророка Мухаммеда, изречениях «Семи мудрецов» Древней Греции, Ветхом и Новом Завете и других источниках (см.: Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. — М.: Молодая гвардия, 1979).

[3] Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М.: Прогресс, 1996.

[4] Фрейджер Р., Фэйдимен Д. Личность: теории, эксперименты, упражнения. — СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001.

Изучая биографии известных политиков, писателей и ученых, Эриксон обращает внимание на то обстоятельство, что весьма характерным для них было длительное и сложное преодоление периода «психического моратория» в процессе перехода от одной идентичности к другой. Тем не менее, несмотря на — а во многом и вопреки — своим страхам и сомнениям, столь же присущим им, как и всем другим людям, они смогли преодолеть как внешние обстоятельства, так и собственные внутренние противоречия. В конечном счете им удалось реализовать те цели, которые они считали общественно значимыми, чувствуя особую ответственность за судьбу своего поколения. По Эриксону, этими сильными людьми двигала довлеющая над их жизнью преданность идеалам, которая придавала их деятельности высший гуманистический смысл. Их жизненный путь может служить примером стойкости духа и верности идее для последующих поколений.

Таким образом, обращаясь к проблеме соотношения влияния личности и народных масс на ход исторического процесса, Э. Эриксон приходит к выводу о том, что выдающаяся личность своей эпохи способна быть не только провозвестником ее умонастроений, но и преобразовывать социальную действительность в соответствии с теми идеями, целями и задачами исторической ситуации, необходимость которых остро ощущает.

Синтез социально-исторического и психологического анализа, по мысли Эриксона, в исследовательской перспективе может принести содержательно интересные результаты, обогатив традиционную фактологическую картину, воссоздаваемую историей, пониманием психологических процессов, детерминирующих поведение участников.

Исследовательскую традицию, заложенную Э. Эриксоном, продолжил американский социальный философ и психоаналитик Ллойд Демоз (р. 1931), благодаря которому психоистория обрела статус одного из наиболее влиятельных направлений современной психоаналитической социальной философии.

В работах Л. Демоза и его последователей психоистория расширила свое проблемное поле за счет присоединения к психобиографиям двух других магистральных направлений изучения: психоистории детства и психоистории групповых фантазий.

Проблематика психических коллизий детства и их влияния на всю последующую судьбу человека изначально была в фокусе не только психоаналитических, но и протопсихоисторических исследований. Однако для Демоза она стала главной детерминантой, определяющей поведение как индивидов, так малых и больших социальных групп и общества в целом. Детский опыт, полагает Демоз, оставляет неизгладимый след в памяти людей в виде осознаваемых, но чаще бессознательных страхов, фантазий, желаний, психических травм, чувства вины и т.д. История человечества, на его взгляд, представляет собой не что иное, как летопись взаимоотношений взрослых и детей и эволюции детства.

Полагая, что одним из важных критериев общественного прогресса является движение в сторону освобождения детей от угнетения взрослых, Демоз выделяет в истории Запада шесть основных периодов с характерными для них моделями взаимодействия между взрослыми и детьми:

1) детоубийственный (дохристианский период — ритуальные жертвоприношения, инцест и насилие над детьми);

2) оставляющий (I—XI вв. — восприятие ребенка как носителя первородного греха);

3) амбивалентный (XII—XV вв. — появление законодательной базы, гарантирующей права ребенка при сохранении эмоциональной отстраненности родителей);

4) навязчивый (XVI—XVII вв. — тотальный контроль родителей, подчинение детей);

5) социализирующий (XVIII в. — обязательное среднее образование, манипулирование детьми, ориентация на осуществление жизненных планов и желаний их родителей);

6) помогающий (с середины XX в. — движение за права и свободы ребенка, поощрение индивидуальности детей)[1].

Схожесть детских переживаний, согласно Демозу, играет роль значимого фактора, объединяющего людей, поэтому при делении общества на классы он предлагает сместить акцент с социальной дифференциации по месту и роли человека в структуре обществен-

---

[1] DeMause L. Foundations of Psychohistory. — New York: Creative Roots Publishing, 1982. — P. 61, 132—146.

ного производства на фактор единой модели семейных отношений и стиля воспитания детей. С его точки зрения, движущими силами исторического процесса являются не классы в их социально-экономическом понимании, а *психоклассы* как большие группы людей, объединенные общностью групповых фантазий и социально-исторической мотивации.

Л. Демоз полагает, что предшествующая социология абсолютизировала такие интерсубъективные абстракции, как «государство», «общество», «культура», «цивилизация», которые трактовала как целое, стоящее над людьми, и рассматривала их вне субъективной реальности человека. В качестве альтернативы системам Э. Дюркгейма и К. Маркса Демоз разрабатывает психоисторию, основанную на синтезе методологического индивидуализма[1] и психоаналитического подхода. Как психоанализ, так и история, по мысли Демоза, нацелены на изучение и понимание логики мышления и поведения людей, что делает их союз абсолютно органичным, ведь в конечном счете психоанализ также представляет собой метод мысленной реконструкции прошлого. Вместе с тем психологический анализ групп и индивидов в рамках психоистории Л. Демоз считает необходимым дополнять эмпатией и интроспекцией собственного жизненного опыта, поскольку иначе невозможно проникнуть в суть мотивации других людей: «*Только* открыв «Гитлера в себе», мы сможем понять Гитлера»[2].

Большинство современных историков, по Демозу, довольствуются совмещением рассказа о тех или иных политических событиях на фоне определенного социально-экономического и идейного контекста, выстраивая цепь «нарративных» историй. Психоистория же специализируется на выявлении закономерностей исторического развития, которые видит в реализации осознаваемых и не-

---

[1] Термин «методологический индивидуализм» был введен австро-американским экономистом и социологом Йозефом Шумпетером (1883—1950) в книге 1908 г. «Природа и сущность теоретической экономики» и употребляется ныне для обозначения такого подхода к анализу общества, согласно которому объяснение любого социального феномена как целого должно основываться на изучении мотивов и деятельности отдельных людей, вовлеченных в его возникновение и существование.

[2] Демоз Л. Психоистория. — Ростов н/Д: Феникс, 2000. — С. 7.

осознаваемых человеческих стремлений, поэтому психоисторию Демоз позиционирует как «науку об исторической мотивации... Вкратце ее можно охарактеризовать как теорию, гласящую, что история включает проигрывание взрослыми групповых фантазий, основанных на мотивации, которая в исходном виде является результатом эволюции детства»[3]. Он полагает, что психоистория способна стать новой парадигмой истории, рассматривающей предельно общие основания жизнедеятельности людей — особенности их детства.

На сегодня для психоистории как динамично развивающегося вектора психоаналитической социальной философии наряду с сохранением традиционной тематики исследований семьи и детства (D. Hunt, L. deMause и др.) и социальных групп (J. Atlas, R. Beringer, K. Keniston, P. Lewenberg, G. Platt, F. Weinstein и др.) характерна тенденция к расширению проблемных полей и появлению новых разделов, например психоистории социальных революций и войн (R. Lifton, B. Mazlish, F. Mount, G. Platt, V. Wolfenstein и др.), психоистории национальной идентичности (P. Thaler, P. Utgaard и др.) и т.д. Также необходимо отметить, что развитию психоистории в значительной мере способствовал факт ее институализации и координации деятельности сторонников профильными организациями, прежде всего Международной психоисторической ассоциацией, созданной Л. Демозом в 1977 г.

К слабым сторонам психоисторических исследований следует отнести уязвимость используемой в них методологии с точки зрения ее нестрогого соответствия принятым критериям научности, в первую очередь критерию объективности. Данное обстоятельство с момента зарождения психоистории было и остается центральной мишенью внешней критики со стороны представителей других направлений, течений и школ. Вместе с тем стоит иметь в виду, что понимание глубинной мотивации тех или иных человеческих действий на уровне индивидов, групп или общества, провозглашенное Л. Демозом целью психоистории, требует комплексного подхода к проблеме исследования, поэтому дополнение традиционных методов рационального познания эмпирическим материалом самона-

[3] Демоз Л. Психоистория. — Ростов н/Д: Феникс, 2000. — С. 8.

блюдения субъекта и ориентация на достижение понимания через эмпатию в данном случае представляются целесообразными.

Несмотря на известную субъективность психоисторических исследований, связанную с преломлением интерпретации общественно-исторических явлений сквозь личность интерпретатора, становление психоистории существенно обогатило психоаналитическую социальную философию не только новыми способами решения исследовательских задач, но и нетривиальной постановкой проблем. В первую очередь речь идет о таких ориентирах психоисторического анализа, как ретроспективное моделирование психологических портретов и психобиографий выдающихся личностей, поиск бессознательной мотивации поведения социальных групп в общности детских психических переживаний и последующем отыгрывании коллективных фантазий, а также о создании психогенной теории истории, вскрывающей бессознательные установки, настроения, страхи и стремления участников исторического процесса. Кроме того, в социально-философской перспективе обращает на себя внимание предложенный Л. Демозом подход к социальной дифференциации общества на основе единой модели семейных отношений и стиля воспитания детей, выступающий в качестве альтернативы традиционным классовому и стратификационному подходам.

В целом новые измерения социально-философского и исторического анализа, открытые в исследованиях Э. Эриксона, Л. Демоза и их последователей, позволяют психоистории с 1970-х годов по наше время сохранять влияние на западную социальную мысль в ее теоретическом и прикладном измерениях.

§ 2. Гуманистический психоанализ

Важной вехой развития психоаналитической социальной философии стало создание гуманистического психоанализа немецко-американским философом, психологом и социологом, одним из лидеров неофрейдизма Эрихом Фроммом (1900—1980).

Следуя реформистским идеям своих коллег Карен Хорни (1885—1952) и Гарри Салливана (1892—1949), Э. Фромм разрабо-

тал оригинальное учение, синтезировав психоанализ с философскими концепциями К. Маркса, Л. Фейербаха, идеями экзистенциализма, дзен-буддизма и др.

Развивая и критически пересматривая ряд положений классического психоанализа, Фромм обратил внимание, что Фрейд и приверженцы ортодоксального фрейдизма исходили из представлений о человеке как о преимущественно закрытой системе, поддерживаемой и направляемой определенным, изначально данным набором инстинктов и влечений.

В социально-философской перспективе взаимодействие индивида с обществом при таком раскладе может быть схематично сведено к двум основным моментам: 1) общество подавляет и ограничивает индивида в тех его стремлениях, которые принципиально несовместимы с выработанными правилами и нормами безопасного коллективного существования; 2) индивид, живя в обществе, вынужден приспосабливаться к установленному в нем порядку, принося в жертву сублимации часть не приемлемых для социума желаний. Таким образом, аксиоматическим допущением психоаналитической философии З. Фрейда выступает постулат о неизменной природе и сущности человека, которая характеризуется антисоциальной направленностью.

Человеческие отношения описываются психоаналитиками в экономических терминах, почти буквально иллюстрирующих концепцию отчуждения К. Маркса: «Поле человеческих отношений, — пишет Фромм, — во фрейдовском смысле, подобно рынку — это обмен удовлетворения биологически данных потребностей, в котором отношение с другим индивидом всегда является средством к цели, но никогда самой целью»[1].

Э. Фромм отвергает представления, согласно которым природа и сущность человека являются биологически заданными и остаются неизменными на протяжении истории. Он подчеркивает, что тип личности конкретной эпохи становится носителем не только определенного мировоззрения, но дополнительно приобретает новые социальные потребности и качества в соответствии с развитием

[1] Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни: пер. с англ. — М.: Айрис-пресс, 2004. — С. 192—193.

социально-экономической структуры, культуры и идеологии общества.

Наряду с естественной физиологической основой жизни Фромм называет следующие фундаментальные потребности человека, которые также требуют удовлетворения: 1) принадлежность к социальной общности, 2) самоутверждение личности, 3) трансцендирование (выход за пределы самого себя в науке, искусстве и любом творчестве), 4) потребность в любви (в самом широком значении этого слова), 5) потребность в авторитете и мировоззренческой ориентации (сфера идеологии и религии).

При этом Э. Фромм отмечает, что удовлетворение социальных потребностей может быть не менее значимо для людей, чем реализация биологических программ. Более того, история знает немало примеров, когда эти потребности могут вступать в противоречие с базисными инстинктами человека, даже с инстинктом самосохранения. Когда за Идею, за возможность идентифицировать себя с группой, разделяющей ту или иную систему ценностей, человек готов пожертвовать жизнью, совершив подвиг или, напротив, акт слепой, безумной самодеструкции.

Способность общества вносить коррективы в реализацию биологических программ индивидов, дополняя или изменяя их сообразно социальным потребностям, позволяет Фромму сделать вывод о том, что социум и культура создают вторую — собственно человеческую — социальную природу людей, или, иными словами, что природа человека социально-исторически обусловлена.

В контексте данных размышлений Э. Фромм разрабатывает концепцию *«социального характера»* как связующего звена между психикой индивида и социально-экономической системой общества. Речь идет об исторически синхронных коренных трансформациях структуры характера, которые позволяют выработать у членов одного общества сходные глубинные черты психики и личности, а следовательно, единое мировосприятие, общую систему ценностей и стратегию поведения.

Социальному характеру в концепции Фромма отводится важная роль посредника между экономическим «базисом» и идеологической «надстройкой» общества, который либо стабилизирует и укрепляет существующий порядок вещей, либо выступает катализатором со-

циальных изменений — как эволюционных, так и революционных. Фромм подчеркивает необходимость соответствия господствующего типа социального характера и имеющихся экономических, политических, идеологических структур общества, поскольку значительно отстающее или опережающее развитие социального характера создает предпосылки для революционного (контрреволюционного) разрешения ситуации.

В своей теоретической модели Э. Фромм выделяет несколько типов социального характера с соответствующим каждому из них преобладанием определенных личных качеств и свойств: 1) рецептивный, 2) эксплуататорский, 3) накопительский и 4) рыночный. В основу данной классификации Фромм помещает способы соотнесения себя с другими людьми: 1) мазохизм, 2) садизм, 3) деструктивность и 4) автоматический конформизм. Он называет эти типы характера «непродуктивными», так как они не оставляют человеку свободы, которая для Фромма является критерием гуманизации и высшей целью развития общества. Однако вместе с тем подчеркивает, что выделение данных типов социального характера в значительной мере условно, поскольку в чистом виде ни один из них, как правило, не встречается.

Анализируя психологические основы общности людей, Э. Фромм вводит представление о наличии *«социального бессознательного»*, выступающего неким фильтром, который препятствует выходу на поверхность недопустимых, социально не приемлемых, но имеющихся у всех членов данного общества деструктивных стремлений и побуждений. Социальное бессознательное, по Фромму, проявляется в языке, морали, религии и блокирует проявления деструктивного, агрессивного, нацеленного на уничтожение типа мышления и поведения, который он обозначил понятием «некрофилия».

Э. Фромм выделяет две альтернативные базисные ориентации поведения индивидов и групп в обществе: 1) биофилия — здоровая установка на любовь к живому и созидание, сходная с «инстинктом жизни», по Фрейду, и 2) некрофилия — патологическая установка на любовь к мертвому, садизм и деструкцию, сродни фрейдовскому «инстинкту смерти». Вслед за Фрейдом и другими мыслителями Фромм с пессимизмом констатировал, что условия современного общества способствуют пробуждению бессознательных деструк-

тивных желаний людей, направляя их на уничтожение себе подобных. Тем самым происходит переориентация общества с ценностей гармонии жизни на жажду насилия, разрушения, истребления. Примером крайнего случая некрофилии в XX в. Э. Фромм считал А. Гитлера и созданную им фашистскую машину смерти.

Обращаясь к основополагающим вопросам бытия человека, Фромм полагал, что жизнь каждого из нас, несмотря на индивидуальность личности и неповторимость судьбы, в конечном счете неизбежно предполагает столкновение с рядом противоречий, существующих независимо от воли и желания людей. К таким общечеловеческим экзистенциальным дихотомиям, заключенным в самом существовании человека, он относил прежде всего диалектику жизни и смерти, а также разрыв человека с природой. Второй класс противоречий, по Фромму, связан с историческими дихотомиями между сложившейся системой общества и возможностями самореализации личности в ее границах. В отличие от экзистенциальных, исторические дихотомии потенциально могут быть разрешены, однако это требует системного преобразования общества на новый гуманистический лад.

Э. Фромм подчеркивал, что критерием общественного прогресса выступает степень свободы личности в реализации своих возможностей. Отталкиваясь от идеи философов-экзистенциалистов (в первую очередь, Ж.-П. Сартра), он полагал, что человек изначально обречен на свободу — *«свободу от»*, например от определяющего влияния инстинктов. Вместе с тем «свободу от» он понимал как негативную разновидность свободы в силу того обстоятельства, что она не несет продуктивной заряженности и выступает лишь стартовой площадкой *«свободы для»* — позитивной версии свободы, имеющей высшей целью раскрытие потенциала личности.

Обособленность человека от всех других живых существ, коренящаяся в его сознании и самосознании, согласно Фромму, носит двоякий характер. С одной стороны, она выступает предпосылкой для самоактуализации личности, которая в процессе жизни постоянно воссоздает и корректирует себя как в лучшую, так и в худшую сторону. Перефразируя мысль Сартра о том, что человек есть то, что он сам из себя делает, Фромм писал: «Главная жизненная задача человека — дать жизнь самому себе, стать тем, чем он является

потенциально. Самый важный плод его усилий — его собственная личность»[1].

Однако, с другой стороны, такое положение дел накладывает на человека огромную ответственность за собственные решения и судьбу. Невозможность отречься от этой свободы-ответственности порождает желание переложить ее частично или в полном объеме на плечи других людей, внешние силы и обстоятельства. Фромм приходит к парадоксальному выводу, что в современном обществе, где свобода воспевается как одна из высших ценностей, явственно прослеживается тенденция к бегству от нее.

Разделение свободы на «свободу от» и «свободу для», с точки зрения Э. Фромма, явилось результатом и своеобразной платой за переход от средневекового к современному капиталистическому укладу общества. Оборотной стороной освобождения от корпоративных и цеховых оков стала утрата чувства солидарности и общности людей.

«Бегство от свободы» может проявляться в различных формах индивидуального и группового поведения. Например, в качестве индивидуальных стратегий такого ухода Фромм выделяет «бегство в болезнь», садомазохистские отношения, многообразные зависимости и т.д. Однако особый интерес в контексте данных идей представляет осуществленное им и его коллегами по Франкфуртскому институту исследование психологических закономерностей подъема национал-социалистического движения в Германии 1930-х годов.

Согласно этому исследованию, поддержка популистских лозунгов НСДАП представляла собой не что иное, как бегство от свободы мыслить и действовать самостоятельно взамен на удовлетворение базовых материальных потребностей и чувство сопричастности «великой идее». Отказ от суверенитета личности в пользу идентификации себя с чем-то более значимым (например, с социальной группой и ее идеями), по Фромму, отвечает глубинным переживаниям современного человека, остро ощущающего одиночество и изоляцию от других людей, страх перед будущим и свое бессилие. Механизмы избавления от свободы в данном случае приносят выгоду обретения

---

[1] Фромм Э. Человек для себя // URL: http://lib.itdevelop.ru/PSIHO/FROMM/manfor.txt.

дополнительной поддерживающей силы группы и снятия личной ответственности. Исходя из этого, можно сделать вывод о том, что угроза возрождения фашизма остается реальной, поскольку при отсутствии возможностей для реализации позитивной свободы люди сами готовы принести ее в жертву и подчиниться власти силы.

Диагностируя современное общество, Э. Фромм распространяет концепцию отчуждения на все стороны жизни человека и показывает, что человек становится придатком не только в процессе производства и товарооборота — над ним также обретают власть порожденные им политические, социальные и духовные отношения. Человек забывает свое истинное предназначение — «быть», что, по Фромму, означает прежде всего творить и любить, и поглощен сегодня навязчивым стремлением «иметь» — потреблять и стяжать.

Важным достижением гуманистического психоанализа, позволившим ему органично интегрироваться в современную западную философию, стала разработка Э. Фроммом и его последователями (Р. Функом, Д. Рисменом и др.) фундаментальных проблем философской антропологии как основы целостности всего учения.

Существенным достижением западной социальной мысли также стала выработанная Фроммом программа постепенного, но радикального переустройства общества на основе новой «гуманистической этики». Ее основные принципы предполагают переход от ориентации «иметь» к установке «быть», децентрализацию производства и демократизацию социальных институтов в интересах оздоровления общества и личности. Несмотря на определенную утопичность данного проекта, идеи Э. Фромма, безусловно, должны найти отражение в формировании общественного идеала будущего.

§ 3. Фрейдомарксизм

Фрейдомарксизм представляет собой эклектичную совокупность теорий разной степени общности, нацеленных на интеграцию учений З. Фрейда и К. Маркса. Само название «фрейдомарксизм» впервые появилось в Советском Союзе в 1920-е годы, однако попытки совместить идеи психоанализа и марксизма носили в основном

несистематизированный характер и сводились главным образом к дискуссиям о теоретической правомерности и практических перспективах такого синтеза для создания общества и человека социалистического типа[1].

В частности, необходимо упомянуть работы таких авторов, как: Быховский Б.Э. О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда (1923); Залкинд А.Б. Фрейдизм и марксизм (1924); Рейснер М.А. Проблема психологии в теории исторического материализма (1923); Юринец В. Фрейдизм и марксизм (1924); Волошинов В.Н. По ту сторону социального (1925); Лурия А.Р. Психоанализ как система монистической психологии (1925); Рейснер М.А. Социальная психология и учение Фрейда (1925); Рейснер М.А. Фрейдизм и буржуазная идеология (1925); Сапир И.Д. Фрейдизм и его марксистская оценка (1925); Фридман Б.Д. Основные психологические воззрения Фрейда и теория исторического материализма (1925); Сапир И.Д. Фрейдизм и марксизм (1926); Выготский Л.С. Исторический смысл психологического кризиса (1927); Сапир И.Д. Фрейдизм, социология, психология (По поводу статьи В. Рейха «Диалектический материализм и психоанализ») (1929) и др.

Принципиально новую трактовку фрейдомарксистские идеи получили в 1930-е годы в работах создателя сексуально-экономической социологии В. Райха, которого традиционно принято считать основоположником фрейдомарксизма как философского направления, а также в 1940—1960-е годы в трудах лидеров Франкфуртской школы, основателей Института социальных исследований при университете во Франкфурте-на-Майне М. Хоркхаймера, Т. Адорно и Г. Маркузе.

В их теории соединились марксистская критика буржуазного общества вкупе с неомарксистскими взглядами Д. Лукача, К. Корша и др., диалектический подход Г. Гегеля, психоаналитические идеи З. Фрейда, концепции культуры и цивилизации А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, О. Шпенглера, философия И. Канта и др. Создание «критической теории общества», как франкфуртцы обозначили свою

---

[1] См.: Овчаренко В.И. История российского психоанализа и проблемы ее периодизации // Архетип. — 1996. — № 3—4. — С. 145—150; Олейник Ю.Н., Кольцова В.А. Развитие психологии в России в 20-е—30-е годы XX в. / История психологии: учебно-методический комплекс // URL: http://ido.rudn.ru/psychology/history of psychology/index.html.

теоретическую систему, было в значительной мере предопределено исторической ситуацией, на фоне которой происходило становление философских взглядов ее создателей. Анализируя популярность националистических настроений в Европе 1930-х, немецкие философы и социологи М. Хоркхаймер (1895—1973) и Т. Адорно (1903—1969) пришли к выводу о том, что тоталитарные ориентации нынешних государств являются закономерным следствием развития западного общества на протяжении нескольких предшествующих столетий. Программная совместная работа Хоркхаймера и Адорно «Диалектика Просвещения» (1947) проливает свет на эту связь.

«Просвещение» в их интерпретации не ограничивается эпохой в европейской культуре XVII—XVIII вв., а скорее предстает определенной результирующей суммой принципов, идеалов и ценностей, на которых основано все западное общество современного типа. «Красной нитью» в новой и новейшей истории Запада, согласно пониманию Хоркхаймера и Адорно, проходит идея господства и подчинения, которая берет начало с провозглашенной экспериментальным естествознанием цели покорения Природы, а завершается в XX в. негласным тотальным порабощением Человека.

В Новое время на смену классической аристотелевской концепции истины пришло прагматическое понимание, резюмированное формулой Ф. Бэкона: «Что на практике наиболее верно, то и в знании наиболее истинно». Философия и наука, которая в этот период проходила процесс переориентации на экспериментальную основу, были заражены гносеологическим оптимизмом относительно перспектив понимания физических явлений с целью их последующего использования в процессе производства. Научно-технический прогресс стал восприниматься как залог обуздания стихийных сил природы. Однако, отмечают Хоркхаймер и Адорно вслед за Марксом, такие ожидания оказались ошибочны, поскольку с ростом объемов производства человек постепенно стал придатком машины и частью круговорота «товар — деньги», продавая себя и свой труд за заработную плату.

Дегуманизация производственного процесса ведет к тому, что вещи и люди меняются местами: человек превращается в инструмент для производства вещей («овеществление» личности); вещи и деньги фетишизируются; социальные отношения сводятся к прину-

дительному выполнению людьми определенных функций в структуре производства и общества. Таким образом, не только результат, но процесс и цели овеществленного труда отчуждаются от людей, превращаясь в самостоятельную социальную силу, которая начинает диктовать свои правила и подавляет их. Использование человека переносится из трудовой сферы жизнедеятельности людей и на все остальные, трансформируя все человеческие отношения по модели «купля — продажа».

Мышление человека, полагают Хоркхаймер и Адорно, также все в большей мере приобретает инструментальный и рационалистический характер, обслуживая существующую систему власти и распределения ролей. Наука и философия создают видимость проникновения в суть вещей — на деле же формальная рационализация мира порождает новые сциентистские мифы, обосновывающие необходимость увеличения производительности труда и неизбежность порабощающих социальных отношений. Самостоятельное мышление заменяется мыслительными ритуалами, диалектика которых сводит единичные уникальные предметы и явления к всеобщности и насаждаемому единообразию. Универсализация научных теорий возводит в абсолют пустые абстракции и закрепляет повторяющиеся, как догмы, установившиеся представления о мире, обществе и месте человека в нем, выполняя своего рода социальный заказ на поддержание в людях духа конформизма и лояльности.

Действие такого скрытого тотального контроля над мышлением и поведением людей, по Хоркхаймеру и Адорно, способствует формированию соответствующего типа характера, ориентированного на конвенциональные ценности общества и покорного авторитарности власти. В связи с этим они подвергли критике концепцию Э. Фромма о «социальном характере», поскольку считали, что он является вынужденной формой приспособления индивида к репрессивным нормам общества.

Вместе с тем, разрабатывая понятие и концепцию Фромма об *«авторитарной личности»* как деструктивной форме социального характера, в одноименной масштабной коллективной работе 1950 г. Т. Адорно и его соавторы — Р. Невитт Сэнфорд, Э. Френкель-Брюнсвик и Д.Дж. Левинсон показали, что такие существенные черты авторитарной личности, как «конвенционализм», «авторитарное

раболепие и агрессия», «суеверность и стереотипизм», «силовое мышление и культ силы», «деструктивизм и цинизм», этно- и культурцентризм, являются благодатной почвой для возникновения фашизма и по существу фашизоидны[1].

Понимая под «потенциально фашистским индивидом» человека, чья структура характера делает его особо уязвимым к воздействию антидемократической пропаганды, Т. Адорно пояснял: «Мы употребили слово «потенциальный», поскольку мы занимались не теми лицами, которые объявляли себя фашистами или принадлежали к известным фашистским организациям. Во времена, когда мы собирали основную часть нашего материала, фашизм только что потерпел поражение в войне и поэтому мы не могли рассчитывать на то, чтобы наши испытуемые открыто идентифицировали себя с фашизмом. Однако было нетрудно обнаружить лиц, воззрения которых позволяли предположить, что они охотно приняли бы фашизм, если бы ему удалось превратиться в достаточно сильное и уважаемое движение»[2].

Таким образом, теоретики Франкфуртской школы, в первую очередь М. Хоркхаймер и Т. Адорно, одними из первых поняли опасность возрождения национал-социалистического движения в современном мире и настоятельно подчеркивали необходимость превентивных мер по недопущению создания психологически благоприятного климата для развития его различных форм. Их исследования были продолжены в работах немецко-американского философа, социолога и социального психолога Герберта Маркузе (1898—1979).

Центральной проблемой концепции Маркузе, поставленной им наиболее остро в книгах «Эрос и цивилизация» (1955) и «Одномерный человек» (1964), является вопрос о взаимоотношениях личности и цивилизации и поиске возможных путей нивелирования противоречий между ними. Под «цивилизацией» Маркузе понимает определенную стадию исторического процесса, характеризующуюся высоким уровнем развития производительных сил общества. Стоит оговориться, что он выступает не против цивилизации как таковой,

---

[1] Адорно Т. Исследование авторитарной личности. — М.: Серебряные нити, 2001. — С. 52—65.

[2] Там же. — С. 15.

а критикует ее современное состояние и конкретно-историческую форму организации человеческого общества.

При создании своей социально-философской теории Г. Маркузе отталкивается от основополагающей идеи психоанализа о борьбе двух имманентных начал в человеке — инстинкта жизни и созидания (Эроса), с одной стороны, и инстинкта смерти и разрушения (Танатоса) — с другой. Придерживаясь мысли З. Фрейда о том, что развитие цивилизации и прогресс культуры требуют вынужденного отказа людей от осуществления своих социально неприемлемых (прежде всего сексуальных) желаний и влечений и сублимации их энергии в различных видах трудовой деятельности, Маркузе вместе с тем обращает внимание на то обстоятельство, что в индустриальном обществе на плечи людей ложится дополнительное бремя репрессий.

Он проецирует концепцию классического психоанализа об антагонизме «принципа удовольствия» как наследуемой базовой ориентации жизнедеятельности человека и «принципа реальности», формирующегося, согласно Фрейду, в процессе социализации человека, на социально-экономическую структуру общества. Маркузе дополняет идею Фрейда представлением о *«принципе производительности»*, который являет собой господствующую репрессивную социально-историческую форму принципа реальности, сообразующего индивида с действительностью.

В отличие от самоподдерживающего ограничения влечений, необходимого для существования культуры и цивилизации, «прибавочная репрессия», посредством которой реализуется принцип производительности, имеет принципиально иной источник и связана с социальной дифференциацией современного общества, при которой дополнительное подавление распределяется заведомо непропорционально — в пользу господствующего класса собственников средств производства.

Таким образом, увеличивающиеся объемы производственной деятельности постоянно требуют, по Маркузе, всевозрастающей сублимации сексуальной энергии подавляемого класса рабочих, что нарушает баланс в соотношении сил Эроса и Танатоса. Высвобождающаяся энергия инстинкта разрушения, подкрепляемая чувством социальной несправедливости, ведет к неприятию сложившейся си-

стемы господства и подчинения и, по логике вещей, предполагает рост социального напряжения и вероятность социальной революции в будущем. Однако модернизация технической и технологической стороны способа производства, позволяющая существенно сократить временные и физические затраты людей в процессе труда, полагал Маркузе, дает обществу шанс отказаться от избыточного принуждения и задать новое направление прогресса западной цивилизации в направлении саморегуляции инстинктов и влечений человека.

Тем не менее этот шанс, по Маркузе, не только не используется, но встречает активное противодействие со стороны господствующего класса, поскольку вступает в конфликт с его интересами. С целью сохранения существующего положения вещей аппарат подавления расширяет поле своей деятельности, распространяя влияние и на другие сферы, напрямую не включенные в процесс производства. Индивидам непосредственно и опосредованно прививаются ложные унифицированные потребности и интересы преимущественно потребительского толка, посредством манипулирования массовым и индивидуальным сознанием утрачивается способность к свободному, независимому мышлению и адекватной оценке ситуации. Деятельность производственного аппарата при этом направляется не на выполнение своей прямой функции — обеспечение жизненных благ людей, а на защиту собственной власти и тотальный контроль над ними.

Г. Маркузе продолжает исследовательскую традицию своих предшественников и коллег Т. Адорно и М. Хоркхаймера и обращается к изучению истоков тоталитаризма в обществе. Истоки эти он видит прежде всего в прагматической ориентации западной науки и философии Нового времени. Становление экспериментального естествознания, нацеленного на подчинение природы и установление диктатуры Разума, по мысли фрейдомарксистов, обернулось революцией в миропонимании. Дотоле мир в представлении человека Античности, Средневековья и Возрождения представлял собой неразделимую целостность, органичное единство; побочным следствием научных революций XVI—XX вв. стало укоренившееся противопоставление в системе «мир — человек». Вслед за установлением рациональности как доминирующего способа мировосприя-

тия западного человека тотальный контроль, по Маркузе, начал распространяться на другие сферы жизни общества (в первую очередь политическую и духовную), становясь систематической нормой, нежели исключением. Он проводит существенное различие между тоталитарными режимами XX в. и древними деспотиями, которые, по его мнению, все же оставляли простор культуры вне господства Разума. В наше же время, полагает Маркузе, тотальная рациональность превратилась в способ насаждения одностороннего видения мира, обеспечивающего идеологическое прикрытие тоталитарному обществу.

Тоталитарными он считал не только режимы откровенно казарменного типа (фашистская Германия, Советский Союз и др.), но и послевоенные неолиберальные государства Западной Европы и Америки, которые для него также предстают образцами завуалированного тоталитаризма. Именно они, с точки зрения Маркузе, представляют наибольшую опасность, поскольку создают у людей иллюзию свободы и счастья комфортным, размеренным, благополучным существованием и верой в дальнейший прогресс, в то время как за идеологической либеральной ширмой скрывается все тот же контроль сознания и латентный фашизм. Критическое мышление заменяет единообразная мода — на вещи, слова и даже мысли. Открытое подавление инакомыслия теряет всякий смысл, так как мыслить иначе люди просто разучиваются, искренне полагая, что им и так доступны все необходимые права и свободы.

Объектом социальной критики для Г. Маркузе и Франкфуртской школы в данном контексте стали в первую очередь Соединенные Штаты Америки. Массовая культура «общества потребления» продуцирует в терминологии Маркузе «одномерного человека», утратившего такие общечеловеческие ценности, как Свобода, Любовь, Творчество и другие, в угоду культу Товара. Он отмечал, что психологию одномерного человека отличает ригидность и ограниченность сознания, нетерпимость к любым другим формам мышления и поведения, проявляемая настойчиво и агрессивно.

Мифологическим олицетворением прагматических установок западного мира и движущего им принципа производительности Маркузе считал образ древнегреческого титана Прометея, который принес людям огонь и тем самым инициировал начало их обособления

от сил природы, трансформировавшееся впоследствии в желание ее подчинить. На смену репрессивной по отношению к естественному, природному началу цивилизации, надеялся Маркузе, должно прийти гармоничное единство человека и природы, разума и чувственности, принципа реальности и принципа удовольствия — в таком типе общества, который освободит личность от необходимости внешнего принуждения и насилия. Символами нового общества Маркузе видел свободолюбивых древнегреческих героев Орфея и Нарцисса, образы которых, с его точки зрения, могли бы в наибольшей мере отразить суть новой нерепрессивной цивилизации.

Новая организация общества, по Маркузе, позволит преодолеть проблему отчуждения. Автоматизация производства высвободит время для самореализации личности, и труд станет восприниматься не только как средство удовлетворения насущных потребностей, но также как возможность проявить свои способности. Человеческое тело должно, по мнению Маркузе, превратиться из орудия труда в инструмент удовольствия. При этом избыточная сексуальная энергия за счет механизма самосублимации, полагал он, вторя В. Райху, способна трансформироваться в Эрос как универсальное объединяющее начало цивилизации.

Единственным способом борьбы со сложившейся Системой Г. Маркузе считал «Великий Отказ» — радикальную форму протеста против ценностей западной цивилизации и максимально возможного самоустранения от нее. Его идеи были подхвачены «новыми левыми» и различными движениями контркультур послевоенного периода, для которых фамилия Маркузе стала одним из символов грядущей революции «трех М» — Маркса, Мао, Маркузе. Однако после студенческих бунтов конца 1960-х теории о переустройстве общества за счет организации его саморегуляции по идеям Маркузе и Франкфуртской школы постепенно сошли на нет, не получив успешного практического воплощения.

Теоретически безусловного внимания заслуживают и остаются актуальными поднятые фрейдомарксистами проблемы возникновения тоталитарных режимов, опирающихся в своем становлении и функционировании на особый, крайне ригидный тип личности и соответствующий ему авторитарный стиль мышления. Важным вкладом М. Хоркхаймера, Т. Адорно и Г. Маркузе в мировую

социально-философскую традицию можно считать осуществленное ими исследование авторитарных оснований современной западной цивилизации, ведущих к коренной перестройке бессознательных психических структур индивидов и закономерному порождению тоталитаризма в умах.

Отдельно стоит отметить прогностические возможности фрейдомарксизма. В своих работах представители данного направления уделили значительное внимание рассмотрению бессознательных процессов трансформации, происходящих в мышлении западного человека начиная с Нового времени по XX в. включительно. Эти процессы приводят к тому, что тоталитаризм становится закономерным социальным явлением, ибо ему предшествует появление нового типа мышления, располагающего к тоталитаризму: бездумно конформного и нетерпимого к любым формам инакобытия. Их исследования убедительно показали, что западная цивилизация, в том числе в том виде, в котором она сохраняется и сегодня, потенциально фашизоидна, т.е. в мышлении современного человека сохраняются определенные предпосылки для возрождения фашизма как социального явления. В этом плане фрейдомарксизм и ряд представителей психоаналитической социальной философии подали важный сигнал, который необходимо принять к сведению и учесть, в том числе в современных социальных проектах.

§ 4. Психоаналитическая герменевтика

Герменевтика (от греч. hermeneuo — разъясняю, истолковываю) представляет собой философское направление, искусство и теорию истолкования и понимания текстов и памятников культуры, ориентированные на выявление подлинного смысла, исходя из объективных и субъективных оснований[1].

Исторически первой формой герменевтики стала филологическая герменевтика. Она зародилась в Античности, в период эллиниз-

---

[1] Этимология слова «герменевтика» восходит к представлению древних греков о наличии посредника между богами и людьми — Гермеса, который истолковывал людям повеления богов и доводил до богов пожелания людей.

ма, и была связана с деятельностью неоплатоников по толкованию древних текстов, прежде всего текстов поэтов (Гомера и др.).

С возникновением и развитием христианства (с I в. н.э.) герменевтика начала трансформироваться и приобрела преимущественно теологическую форму. В Средние века (V—XV вв.) и в эпоху Возрождения (XV—XVI вв.) герменевтика понималась и функционировала как часть экзегетики — искусства толкования и комментирования Священного Писания. Вместе с тем необходимо отметить, что историческое прошлое герменевтики также не было забыто: в период становления классической филологии в эпоху Возрождения герменевтика до некоторой степени дистанцировалась от теологии и выступала в качестве инструмента перевода античных текстов на язык современной культуры.

Новый импульс развитию герменевтического метода придала деятельность немецкого философа, филолога и теолога Фридриха Шлейермахера (1768—1834), разработавшего принципы «свободной герменевтики», ориентированной на преодоление границ смысла текста и «вживание» в произведение в целях понимания его подлинного смысла «лучше, чем сам его автор».

Одним из основных понятий, введенным Шлейермахером, стало представление о *«герменевтическом круге»* — принципе истолкования, согласно которому понимание целого зависит от понимания отдельных его частей, однако для адекватного анализа частей необходима картина целого.

Важным этапом развития герменевтики стало обретение ею статуса специфического метода «наук о духе» в философском творчестве Вильгельма Дильтея (1833—1911). Дильтей полагал, что герменевтика как искусство понимания представляет собой основной метод гуманитарного познания, качественно отличный от методов естественных наук, поскольку, с его точки зрения, позволяет преодолеть историческую дистанцию и воссоздать как общий социокультурный, так и личностно окрашенный контекст тех или иных исторических событий.

Существенную роль в развитии современной герменевтики также сыграл итальянский философ, историк права и теолог Эмилио Бетти (1890—1968). Разрабатывая правила («каноны») герменевтического процесса, он подчеркивал необходимость мини-

мизировать субъективный характер интерпретаций для наиболее корректного постижения сути изучаемого объекта и настаивал, что последний всегда обладает определенной степенью автономности и собственной внутренней логикой существования, к которой не следует дополнительно примешивать индивидуальность интерпретатора.

В рамках экзистенциализма немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889—1976) герменевтика оформилась как методологическая процедура в философии, призванная интерпретировать бытие людей, причем бытие специфически человеческое — языковое. Понимание предстает в философии Хайдеггера не только способом познания, но прежде всего способом бытия. С его точки зрения, герменевтика в своем потенциале гораздо объемнее и шире, чем филологическая, литературоведческая, теологическая или иная частная дисциплина, поэтому она должна выйти за рамки толкования отдельных предметных сторон действительности и приобрести статус универсального философского метода.

Оформление герменевтики как самостоятельного философского направления было осуществлено немецким философом Гансом-Георгом Гадамером (1900—2002) в работе «Истина и метод» 1960 г. Синтезировав идеи В. Дильтея, феноменологию Э. Гуссерля и экзистенциализм М. Хайдеггера, Гадамер создал концепцию герменевтики как метода гуманитарных наук и онтологии (учения о бытии), так как, с его точки зрения, бытие, которое может быть понято, есть язык, выступающий кристаллизацией разностороннего опыта постижения мира.

Принимая в качестве основного вопроса философии вопрос о том, как возможно познание мира и насколько адекватно в нашем понимании воплощается истина бытия, Г.-Г. Гадамер полагал, что герменевтика может дать ответ на этот вопрос и, следовательно, способна выступать в роли универсальной формы современной философии и человеческого самопознания. Герменевтика, с его точки зрения, обеспечивает слияние горизонтов исторических эпох и субъектов (автора и интерпретатора) для нахождения общего смыслового содержания в интерпретации. Как следствие, с 60-х годов XX в. герменевтика является одним из ведущих направлений современной западной философии.

Существенно обогатило проблематику герменевтических исследований обращение к идеям психоанализа. Появление понятия «психоаналитическая герменевтика» связано с именем немецкого социолога и психотерапевта Альфреда Лоренцера (1922—2002), который полагал, что процесс социализации, преломленный через призму конкретных общественно-исторических условий, оказывает определяющее воздействие на психосексуальное развитие человека с самых ранних этапов его жизни. Символическая природа социального бытия людей, опосредующая их биологическое начало, по Лоренцеру, нуждается в комплексном междисциплинарном изучении биологии, социологии и психоанализа; последний, с его точки зрения, противостоит естественнонаучным подходам и, исследуя скрытые бессознательные процессы, представляет собой форму «глубинной герменевтики»[1].

Дальнейшее развитие эти идеи получили в работах французского философа и филолога Поля Рикёра (1913—2005). Рикёр полагал, что психоанализ в целом может быть понят как «археология» субъекта, которая позволяет посредством использования специальных процедур и техник проникнуть в глубинные слои психики человека. Он обратил внимание на то обстоятельство, что в философии со времен Декарта понимание смысла всегда непосредственно увязывалось с деятельностью сознания и самосознанием субъекта, недаром универсальное методологическое сомнение картезианской философии подразумевало только одно фундаментальное неоспоримое положение: подвергая все сомнению, я не сомневаюсь лишь в одном — что я сомневаюсь — следовательно, мыслю — следовательно, существую.

Таким образом, самосознание в классической философии играло роль последней независимой инстанции, на которую можно полагаться при попытках постичь действительность. Однако переход к современной (неклассической) философии, согласно Рикёру, нанес сокрушительный удар по казавшемуся незыблемым «всевластию» сознания и самосознания человека. Концепции К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда показали, что содержание сознания и само-

[1] Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов // URL: http://bookap.info/psyanaliz/kutter/gl10.shtm.

сознания, в свою очередь, также в значительной мере определяется влиянием на него различных детерминант — как внешних («бытие», «реальность»), так и внутренних («воля к власти», силы «Оно» и «Сверх-Я»).

П. Рикёр сосредоточил свое внимание на социокультурных факторах самоопределения личности. Он отвергает представления о самоочевидности и изначальной данности человеческого самосознания, полагая, что любая интерпретация самого себя возможна только опосредованным путем: через символику культуры во взаимодействии с миром и другими людьми.

Личность, по Рикёру, предстает как особое, уникальное видение мира. Он ставит под сомнение идею тождества самоидентификации субъекта в меняющихся обстоятельствах жизни. Самоидентификация, с его точки зрения, выступает не столько результатом понимания себя, сколько непрерывным процессом формирования собственного образа «Я», интегрируемого в систему социума и культуры.

Проблема *самоидентичности* личности получает в работах П. Рикёра нестандартное решение. Он полагает, что идентичность как таковая, в отличие, скажем, от генетических характеристик индивида, не является предзаданной константной величиной, а функционирует в динамическом режиме. Для адекватного отражения этой идеи Рикёр вводит представление о «нарративной», или «повествовательной», идентичности, атрибутивным свойством которой является постоянное самоопределение и корректировка своего образа «Я».

Кооперация с другими людьми, по Рикёру, изначально нацелена на самопрезентацию индивида, но вместе с тем становится также необходимым условием для самопознания и понимания человеком самого себя, выделения тех его свойств и качеств, которые остаются относительно устойчивыми и образуют основу личности. Человек, по мысли Рикёра, сам создает индивидуальный образ своего «Я», непрерывно осуществляя в многообразных ситуациях выбор в пользу тех или иных идеалов и норм поведения, отношений с другими людьми и обязательств перед ними. Этот этический выбор, подкрепленный делом, согласно Рикёру, позволяет личности самоопределяться и, несмотря на все изменения, сохранять обретенную фундаментальную внутреннюю целостность — самость.

Согласно идее П. Рикёра глубинные мотивы ответственного поведения личности в конечном счете сводимы к различным способам проявления воли человека, находящейся под неизбывным давлением со стороны безвольного начала, включающего в себя бессознательные влечения, желания, импульсы, стремления и т.д. Они стимулируют и направляют активность индивида к своему осуществлению, однако за волевым решением человека всегда остается форма и степень их реализации.

Проявления воли разнообразны, однако среди них Рикёр особенно выделяет герменевтику *социального действия*, характеризующего наивысшее проявление акта воли субъекта как поступка, вписанного в ход вещей и границы предоставляемых реальностью возможностей. «Действовать, — отмечает Рикёр, — в точном смысле слова означает приводить в движение систему, исходя из ее начального состояния, заставляя совпасть “способность-делать” (un pouvoir-faire), которой располагает агент, с возможностью, которую предоставляет замкнутая в себе система»[1].

Любая инициатива, по Рикёру, представляет собой двуединство интенциональной и системной составляющих, первая из которых воплощает мотивационную логику совершения того или иного действия, а вторая фиксирует интеграцию этого действия в социокультурную систему. Анализируя соотношение «действия» и «действительности», Рикёр фиксирует в данном вопросе новый герменевтический круг: система невозможна без начального состояния — начальное состояние, в свою очередь, невозможно без вмешательства действующего субъекта — готовность субъекта к действию задается и ограничивается самой системой.

Мотивация человеческой деятельности представляет для П. Рикёра особый интерес. Он не проводит полярного различения между внутренними побуждениями и внешним принуждением к действию, считая, что речь идет лишь о процентном соотношении, в котором превалирует либо «способность приводить в движение или побуждать к нему либо же потребность в оправдании»[2].

---

[1] Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук / Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: Academia, 1995. — С. 13.

[2] Там же.

По мысли Рикёра, разобраться в истинных мотивах поступков людей с целью позволить им осознать собственное бессознательное, а следовательно, помочь волевому началу человека сохранять контроль над влечениями призван психоанализ.

П. Рикёр полагал, что психоанализ обладает значительными интерпретационными возможностями и может быть понят как психологическая герменевтика. Стараясь преодолеть идеи З. Фрейда, Рикёр настаивал, что психоаналитическая герменевтика способна стать методом постижения социокультурного бытия человека, вскрывая значения символов, отражающих наше существование в языке. «Для нас, говорящих, — пояснял он, — язык является не объектом, а посредником; язык — это то, благодаря чему, с помощью чего мы выражаем себя и вещи»[3].

Бытие человека, подчеркивает Рикёр, по существу своему символьное, поскольку именно социальные символы (знаки и правила) придают значение совершаемому нами действию и делают его понятным для других и нас самих. Культурно-исторический контекст, в который попадает человек с момента рождения, определенным образом формирует его собственное понимание своих действий, сообразуя их с общепринятыми нормами.

Как внешняя интерпретация, так и внутреннее понимание зависят от принадлежности к определенной культуре, ибо одно и то же действие может быть частью совершенно разных социальных ритуалов: «...таким образом можно интерпретировать какой-либо жест, например поднятую руку, то как голосование, то как молитву, то как желание остановить такси и т.п. Эта “пригодность-для” (valoir-pour) позволяет говорить о том, что человеческая деятельность, будучи символически опосредованной, прежде чем стать доступной внешней интерпретации, складывается из внутренних интерпретаций самого действия; в этом смысле сама интерпретация конституирует действие»[4].

Символы, по Рикёру, образуют пространство культуры, будучи обращенными как к прошлому (археологический вектор), так и к бу-

---

[3] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц. И.С. Вдовиной. — М.: Канон-пресс-Ц, 2002. — С. 126—127.

[4] Там же. — С. 9.

дущему (телеологический вектор). Цель герменевтики, с его точки зрения, состоит в попытке синтезировать всю совокупность различных предметных сторон и возможных интерпретаций бытия человека в мире символов. Психоанализу в этом процессе Рикёр отводит важную роль истолкования глубинного значения человеческого опыта и истории. Резюмируя роль и функции психоаналитических теорий и практик в современной западной цивилизации, П. Рикёр метко уподобляет психоанализ «герменевтике культуры»[1].

Тем не менее в данном стремлении, с точки зрения Рикёра, психоанализ в одиночку обречен потерпеть крах, поскольку истолкование символов, нацеленное на постижение предшествующего опыта, лишает его возможности понять перспективный смысл и назначение произведений культуры. В связи с этим он предлагает объединить ретроспективное и перспективное видение символов, т.е. психоанализ и гегелевскую «феноменологию духа», в качестве двух аспектов постижения единого процесса развития культуры.

Одной из заметных фигур социально ориентированной психоаналитической герменевтики является немецкий философ и социолог Юрген Хабермас (р. 1929). Хабермас представляет «второе поколение» Франкфуртской школы, однако может быть отнесен к ней с определенной степенью условности, поскольку в своем философском творчестве, хотя и ориентируется на идеи М. Хоркхаймера, Т. Адорно (своего учителя) и Г. Маркузе, настойчиво стремится преодолеть традиционную для франкфуртцев тенденцию к социальному негативизму и разработке «негативной диалектики».

В этой связи он обращается к англо-американской философии структурализма, пытаясь построить собственную теорию на основе синтеза социальной философии и философии языка с привлечением идей герменевтики и психоанализа. Истоки его концепции также составили идеи немецкой классической философии (И. Кант, Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и др.), а также социология К. Маркса, М. Вебера и Т. Парсонса.

Опираясь на широкий спектр философских исследований, Хабермас видит целью социальных и гуманитарных наук создание единой, целостной теории общества, которая могла бы быть исполь-

[1] Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц. И.С. Вдовиной. — М.: Канон-пресс-Ц, 2002. — С. 170.

зована как для понимания основных принципов функционирования и развития социума, так и для поисков решения фундаментальных общественных проблем. По его мнению, основной проблемой человеческой истории была и остается проблема господства и подчинения, на которую многократно обращали внимание философы разных эпох. Однако эта проблема не только не получила позитивного решения, но и приобрела в XX в. острую актуальность, свидетельством чему стали две мировые и множество локальных войн, революции, движения социального протеста и др.

Социальные различия между людьми оказываются настолько сильны, полагает Хабермас, что существует всего два вида деятельности, в которые в той или иной мере все же вовлечены все индивиды в обществе: 1) труд («инструментальное действие» — основанное на целеполагании и целесообразности использования средств для достижения цели) и 2) общение («коммуникативное действие» — основанное на поиске интерсубъективных смыслов и взаимопонимания).

Если труд имеет своей целью производство материальных благ и удовлетворение человеческих потребностей, а потому неизменно оказывается в поле зрения философов, социологов, экономистов как важнейший фактор общественного развития, то социальная значимость коммуникации, согласно Хабермасу, до настоящего времени не получала должного внимания. Именно коммуникацию как объединяющее начало социума он противопоставляет идее отношений господства и подчинения в обществе и делает центральным пунктом своих исследований.

Естественным условием и способом взаимодействия людей в любых социальных обстоятельствах выступает язык, который в процессе коммуникации трансформируется из статичной устоявшейся системы знаков, значений, правил и норм их употребления в живую речь. По Хабермасу, понимание в речевом акте предполагает учет прагматической направленности и практических целей взаимодействующих индивидов, а также социокультурного контекста их общения. Каждый из участников коммуникации выражает не только свои индивидуальные намерения, но одновременно представляет социальную группу, к которой принадлежит. Социальная ситуация общения, отмечает Ю. Хабермас, также накладывает существенные

ограничения, задавая стиль и даже сценарий общения. В этой связи он обращает внимание на систематическое искажение коммуникации в современном обществе, когда реальные цели и мотивы людей маскируются социальными ритуалами. Раскрыть их могут помочь герменевтический и психоаналитический методы, нацеленные на выявление скрытого смысла, выраженного в языке.

Восходя к идеям немецкой классической философии и учениям И. Канта, Г. Фихте и Г. Гегеля, Хабермас представляет историю человечества как последовательное развитие рациональности и разума, однако отмечает, что из всех социальных и гуманитарных наук и дисциплин лишь одна ставит саморефлексию человека во главу угла и возводит ее в ранг методологии. Речь в контексте данных размышлений Хабермаса идет о психоанализе, который для него становится идеалом свободного самопознания. Таким образом, психоаналитическая герменевтика способна выполнять важную социальную функцию помощи в установлении истинной коммуникации и, как следствие, более корректном понимании общественных процессов.

Язык, полагает Хабермас, является посредником, сопровождающим и обеспечивающим совместные действия людей в социуме, поэтому всеобщей теорией общества может служить в широком смысле понятая *«теория коммуникативного действия»*. В одноименной работе 1981 г. он подчеркивает важность поиска общественного согласия за счет достижения понимания в коммуникации, полагая, что через герменевтическую процедуру понимания можно прийти к социальному консенсусу.

Важная роль в обретении социального согласия отводится в концепции Хабермаса так называемым структурам общественности — негосударственным (неправительственным) формам объединения и кооперации индивидов, способствующим консолидации общества и реализации гражданами своих прав и интересов. По сути, речь идет о необходимости развития институтов гражданского общества, которым угрожает всевозрастающая опасность со стороны усиливающегося в XX в. влияния государства.

Готовность к публичному социальному диалогу Ю. Хабермас считает атрибутом подлинно демократического общества. Он выступает последовательным сторонником демократии, подчеркивая при этом, что в наше время демократическим режимам все труднее

соблюсти тонкую грань между Сциллой бюрократического формализма и Харибдой псевдонародного популизма. В этой связи он настаивает на необходимости постоянной конструктивной социальной критики *по существу*, которая бы не только диагностировала имеющиеся проблемы, но также в дискуссиях вскрывала их причины и предлагала возможные пути решения, подобно терапии в психоанализе: «Тот, кто перемещает радикальную критику разума в область риторики, чтобы преодолеть парадоксальность ее самонаправленности, притупляет остроту самой критики разума», — пишет Ю. Хабермас[1].

В первую очередь социальная критика такого рода должна быть направлена на идеологию, поскольку она, с точки зрения Хабермаса, функционирует подобно механизму рационализации, описанному Фрейдом, выступая в роли интеллектуальной защиты интересов и влияния той или иной группы.

Подводя итог, можно сказать, что критическая функция социально-философских теорий выходит для Ю. Хабермаса на первый план в русле традиций «критической теории общества», заложенных лидерами фрейдомарксизма и Франкфуртской школы М. Хоркхаймером, Т. Адорно, Г. Маркузе и др. Однако наряду с критикой Хабермас также предлагает собственную практическую программу переустройства общества на основе *коммуникативной рациональности* — альтернативной стратегии взаимодействия, которая предполагает переориентацию с отношений эксплуатации между индивидами, группами и государствами на кооперацию и поиск разумных форм сотрудничества. Таким образом, масштабная концепция Ю. Хабермаса, соединяющая в себе социально-философский, психоаналитический и герменевтический подходы, задает новые ориентиры в ходе социальной эволюции общества.

В общем, преломленная к исследованию социальной действительности психоаналитическая герменевтика представляет собой один из новых и динамично развивающихся векторов психоаналитической социальной философии. Качественное своеобразие

---

[1] Хабермас Ю. Экскурс об устранении жанрового различия между философией и литературой / Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. — М.: Весь мир, 2003. — С. 216.

данного вектора и метода интерпретации, лежащего в его основе, заключается в ориентации на выявление скрытого смысла социальных явлений через анализ эксплицитного и имплицитного содержания коммуникации их участников. Вместе с тем лингвоцентризм психоаналитической герменевтики отражает общую тенденцию современной культурной парадигмы постмодернизма, выразившуюся в «лингвистическом повороте» неклассической философии с 1920-х годов в сторону поиска интерсубъективных оснований человеческого бытия в языке и коммуникации.

Одним из значимых достижений психоаналитической герменевтики является то обстоятельство, что на основе комплексного социально-философского, герменевтического и лингвистического анализа П. Рикёр, Ю. Хабермас и их последователи показали, что любое действие человека по сути своей социально, даже при отсутствии непосредственного взаимодействия с другими людьми в процессе его совершения, поскольку оно необходимо обладает внутренним смыслом для действующего субъекта. Смысл, в свою очередь, определяется интеграцией этого действия в систему символов и их значений, устанавливаемых принадлежностью индивида к исторически конкретному типу культуры и социуму. Кроме того, именно в процессе взаимодействия с другими людьми, в различных формах коммуникации, происходит самоопределение человека как на уровне тех или иных поведенческих актов, так и самоидентификации личности в целом.

Заключение

Подводя итоги, мы приходим к выводу, что, начавшись с отдельных проекций психоаналитических идей З. Фрейда на изучение проблем бытия личности в культуре и обществе, психоаналитическая социальная философия с 1920-х годов по настоящее время поэтапно эволюционировала в самостоятельное неоднородное поливекторное исследовательское направление.

В истории развития психоаналитической социально-философской мысли нами обозначены и рассмотрены три основных этапа, формирование которых отражает разнокачественные состояния и изменения содержательной направленности ее идей:

1) генезис психоаналитической социальной философии (1896—1939) на основе принципиально нового понимания взаимоотношений личности и общества, исходя из предложенной З. Фрейдом многомерной динамической энергоинформационной модели психики человека и социально-философских интенций классического психоанализа;

2) становление психоаналитической социальной философии как самостоятельного направления (1920—1940-е годы) в рамках теорий А. Адлера, К.Г. Юнга и В. Райха, которым удалось осуществить социологизацию проблем бессознательного за счет дистанцирования от биологического редукционизма фрейдовских гипотез, а также снять отождествление «бессознательного» и «антисоциального», характерное для классического психоанализа;

3) выделение и развитие основных векторов психоаналитической социальной философии (конец 1940-х годов — по н.в.), когда в многообразии постфрейдистских доктрин формируются наиболее влиятельные, относительно целостные подходы к исследованию проблем личности и общества, авторы которых систематически обращаются к идеям психоанализа, развивая их или критически пересматривая.

В качестве основных векторов развития психоаналитической социальной философии выделены: психоистория, гуманистический психоанализ, фрейдомарксизм, психоаналитическая герменевтика.

Представляется существенно важным, что, несмотря на различия в используемом категориально-понятийном инструментарии, для всех вышеназванных психоаналитически ориентированных социально-философских течений характерно принятие ряда предельно общих принципов и методологических положений, составляющих единый теоретический фундамент психоаналитической философии в целом и психоаналитической социальной философии в частности. Речь идет о принципе субстанциональности (предполагающем существование психической реальности как реальности особого рода) и принципе детерминизма (предполагающем наличие причинной обусловленности всех психических процессов и явлений) как предпосылках исследования, а также о признании примата бессознательной системы по ее энергетической насыщенности и влиянию на психическую жизнедеятельность индивидов, групп и общества.

Применение психоаналитических методов интерпретации к анализу социально-философских проблем сделало возможным исследование бессознательных мотивов и причин общественных процессов и явлений, которые ранее не входили в предмет специального рассмотрения социально-гуманитарных наук и дисциплин и философии. Качественным своеобразием и достижением психоаналитической социальной философии можно считать ориентацию ее представителей на понимание и объяснение процессов и явлений социальной жизнедеятельности людей с учетом влияния на них разнообразных осознаваемых и не осознаваемых ими психических факторов, что позволяет создавать многомерные модели социального бытия людей.

В ходе исследования также удалось определить и охарактеризовать основные проблемные поля и категориально-понятийный аппарат психоаналитической социальной философии как единого направления.

В частности, существенным вкладом в социальную философию XX—XXI вв., а также смежные с ней науки и дисциплины, стала разработка ведущими представителями психоаналитической социальной философии проблем свободы, идентичности и самореализации личности, вопросов взаимовлияния биологического и социального в человеке, возможностей и ограничений бытия индивида

в культуре и обществе, проблем коллективного бессознательного и психической общности людей, реализации социальных интересов личности, отчуждения и атомизации общества, различных форм патологии социальной действительности и проявлений деструктивности, репрессивных тенденций западной цивилизации, массовой культуры, природы и сущности тоталитаризма и фашизма, воспроизводства конкретно-исторического типа личности в семье и государстве, ретрансляции социального характера и социального бессознательного, роли личности и народных масс в истории, социального и коммуникативного действия и др.

Примечательной тенденцией развития основных векторов психоаналитической социальной философии является то обстоятельство, что они представляют собой взаимообогащающий междисциплинарный синтез различных подходов, направлений и отраслей социально-гуманитарных наук и дисциплин. Идея синтеза различных видов интерпретаций является весьма плодотворной и перспективной с исследовательской точки зрения, поскольку «перекрестное опыление» за счет экстраполяции методов одной области в другую позволяет видеть проблему в разных ракурсах, а также выделять новые аспекты проблемы с целью последующего создания целостной картины изучаемого объекта.

Так, психоистория может быть представлена как синтез исторических, психоаналитических, герменевтических, социологических и других методов и концепций. Гуманистический психоанализ соединил в себе идеи психоанализа, марксистской социальной философии и философской антропологии, экзистенциализма и других направлений. Фрейдомарксизм стал оригинальной попыткой синтеза фрейдизма и марксизма в теоретическом, прикладном и практическом измерениях. Наконец, психоаналитическая герменевтика опирается на методологию психологического и герменевтического анализа в преломлении к изучению социально-философских и культурологических проблем.

Синтез психоаналитической социальной философии с другими философскими направлениями (экзистенциализм, марксизм, герменевтика и др.), а также науками и дисциплинами (психология, социология, история, лингвистика и др.) способствовал ее интеграции в современное социогуманитарное знание. Ныне идеи и концепции

психоаналитической социальной философии оказывают значительное влияние на развитие обществоведческой мысли и придают эвристический импульс междисциплинарным исследованиям на стыке частных наук, психоанализа и социальной философии в познании личности, культуры и общества.

Ряд категорий и принципиальных положений, введенных и разработанных представителями психоаналитической социальной философии, стали частью культуры, содействуя становлению *дисперсионной психоаналитической среды* (лат. dispersus — рассеянный, рассыпанный) как «специфически рассеянного информационного поля массового обыденного сознания, обеспечивающего восприятие и усвоение психоаналитических идей и элементов психоаналитических учений как некой повседневной и самоочевидной данности»[1].

К таким категориям и концепциям можно отнести, например, следующие: «комплекс неполноценности», «компенсация», «коллективное бессознательное», «архетипы», «массовая психология фашизма», «сексуальная революция», «кризис идентичности», «психобиография», «социальный характер», «бегство от свободы», «деструктивность», «авторитарная личность», «прибавочная репрессия», «одномерный человек», «коммуникативное действие» и др.

Новые подходы к пониманию проблем личности и общества, выработанные в границах психоаналитической социальной философии, наряду с теоретической значимостью обладают также высокой практической ценностью, поскольку вскрывают глубинные психологические причины тех или иных социальных процессов и, как следствие, создают возможности для управления ими, катализируя их или предотвращая.

В этой связи имеет смысл обратить внимание на прогностические возможности психоаналитической социальной философии, лидеры которой своими работами пытались привлечь внимание к таким остро созвучным нынешнему дню социальным проблемам, как овеществление человека, низводящее многогранность жизни

---

[1] Дисперсионная психоаналитическая среда // Постмодернизм: энциклопедия / сост. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко. — Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. — С. 240.

до одномерного бытия «на рынке»; воспроизводство «массового» человека, нивелирующее индивидуальность личности; манипулирование массовым сознанием; возникновение латентной формы тоталитаризма в неолиберальных демократиях, рост отчуждения и др.

Таким образом, идеи и концепции психоаналитической социальной философии решают не только научно-исследовательские задачи, но также играют важную прикладную роль в социально-философской критике действительности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С. «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. — 1970. — № 3. — С. 113—143.
2. Автономова Н.С. К спорам о научности психоанализа // Вопросы философии. — 1991. — № 4. — С. 58—75.
3. Адлер А. Наука жить: пер. с англ. и нем. — К.: Port-Royal, 1997.
4. Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии: пер. с нем. — М.: Когито-Центр, 2002.
5. Адлер А. Понять природу человека / пер. Е.А. Цыпина. — СПб.: Академический проект, 2000.
6. Адорно Т. Исследование авторитарной личности. — М.: Серебряные нити, 2001.
7. Акимов О.Е. Правда о Фрейде и психоанализе. — М.: Изд-во АКИМОВА, 2005.
8. Алейникова Т.В. Психоанализ: учеб. пособие. — Ростов н/Д: Феникс, 2000.
9. Асмолов А.Г. Психология личности. Принципы общепсихологического анализа. — М.: Академия, 2002.
10. Бабосов Е.М. Карл Густав Юнг. — Минск: Книжный дом, 2009.
11. Бабосов Е.М. Эрих Фромм. — Минск: Книжный дом, 2009.
12. Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека / З. Фрейд. Введение в психоанализ: лекции. — М.: Наука, 1989. — С. 418—438.
13. Белкин А.И. О современном подходе к учению З. Фрейда // Психоаналитический вестник. — 2002. — № 10. — С. 20—23.
14. Белкин А.И. Открытия и заблуждения Зигмунда Фрейда // Психоаналитический вестник. — 1996. — № 5. — С. 4—8.
15. Белкин А.И. Полвека после Фрейда // Психоаналитический вестник. — 2002. — № 10. — С. 27—29.
16. Берн Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных: пер. с англ. — М.: ФЛИР-Пресс, 2002.

17. Бессознательное: природа, функции, методы исследования / под ред. Ф.В. Бассина, А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия. — Тбилиси, 1978. — Т. I—IV.

18. Бибихин В.В. Человек Моисей и монотеистическая религия / З. Фрейд. Психоанализ. Религия. Культура. — М.: Ренессанс, 1992. — С. 283—289.

19. Бородай Ю.М. Эротика — смерть — табу: Трагедия человеческого сознания. — М.: Русское феноменологическое общество: Гнозис, 1996.

20. Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты: пер. с англ. — М.: Рефл-бук; 1997.

21. Браун К.-Х. Критика фрейдо-марксизма. К вопросу о марксистском снятии психоанализа. — М.: Прогресс, 1982.

22. Бытие и время психоанализа. Материалы Международной Российско-Австрийской конференции «Зигмунд Фрейд в контексте Австрийской и Русской культур». — М.: Московский государственный лингвистический университет, 2000.

23. Верченов Л.Н. Социальная теория Эриха Фромма: научно-аналитический обзор. — М.: ИНИОН АН СССР, 1980.

24. Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа / пер. с нем. 2-е изд., стереотип. — М.: КомКнига, 2006.

25. Воскобойников А.Э. А. Адлер: «стремление к превосходству» или «социальное чувство»? / Культура. Политика. Молодежь: сб. научных работ. — 1996. — Вып. 2. — С. 69—78.

26. Воскобойников А.Э., Чисталев Л.П. Сознательное и бессознательное // Социальные и психологические аспекты гуманитарного образования: сб. статей. — 1997. — С. 24—41.

27. Выготский Л.С., Лурия А.Р. Предисловие к русскому переводу работы «По ту сторону принципа удовольствия» / З. Фрейд. Психология бессознательного: сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М.Г. Ярошевский. — М.: Просвещение, 1990. — С. 29—36.

28. Гайар К. Карл Густав Юнг: пер. с фр. — М.: АСТ, 2004.

29. Гловер Э. Фрейд или Юнг: пер. с англ. — СПб.: Академический Проект, 1999.

30. Гроф С. Области человеческого бессознательного. — М.: Издательство трансперсонального института, 1994.

31. Грюнбаум А. Сто лет психоанализа: итоги и перспективы // Вопросы философии. — 1997. — № 7. — С. 85—98.

32. Гугнин А.А. Загадки и парадоксы Зигмунда Фрейда (послесловие) / З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992. — С. 519—544.

33. Гуревич П.С. Антропологический персонаж Юнга / К.Г. Юнг. Божественный ребенок. — М.: Олимп, 1997. — С. 7—16.

34. Гуревич П.С. Бессознательное как фактор культурной динамики / Бытие и время психоанализа. — М.: МГЛУ, 2000. — С. 71—73.

35. Гуревич П.С. Видный мыслитель XX столетия // Э. Фромм. Душа человека. — М.: Республика, 1992. — С. 5—12.

36. Гуревич П.С. Разрушительное в человеке как тайна // Э. Фромм. Анатомия человеческой деструктивности. — М.: Республика, 1994. — С. 3—14.

37. Гуревич П.С. Судьба и учение Вильгельма Райха // В. Райх. Страсть юности: автобиография (1897—1922). — М.: NOTA BENE, 2002. — С. 7—38 (Сер. «Классика психоанализа»).

38. Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. — М.: Молодая гвардия, 1979.

39. Дадун Р. Фрейд: пер. с фр. — М.: Х.Г.С., 1994.

40. Даулинг Ск. Современные представления о целях психоанализа // Современный психоанализ: о чем думаем, как мы работаем, чего мы хотим: материалы Российско-Американской психоаналитической конференции. 22—23 октября 2005 г. — М.: Общество психоаналитической психотерапии, 2005. — С. 14—31.

41. Демоз Л. Психоистория. — Ростов н/Д: Феникс, 2000.

42. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. — М.: Гуманитарий, 1997.

43. Диссертации по психоанализу, изданные в России (СССР) в XX столетии / сост. А.Н. Харитонов, И.И. Андрюшин, Г.Н. Тимченко // Психоаналитический вестник. — 2001. — № 9. — С. 220—229.

44. Добреньков В.И. Неофрейдизм в поисках «истины». Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма. — М.: Мысль, 1974.

45. Доброродний Д.Г. Философско-методологический статус психоанализа в социально-гуманитарном познании: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Минск, 2008.

46. Додельцев Р.Ф. Социально-психологический анализ фрейдовской парадигмы // Бытие и время психоанализа. — М.: МГЛУ, 2000. — С. 9—10.

47. Додельцев Р.Ф. Фрейдизм: культурология, психология, философия. — М.: МГИМО, 1997.

48. Долгопольский С.Б. Философия психоанализа: программа курса // Архетип. — 1996. — № 1. — С. 153—157.

49. Дубровский Д.И. Феномен бессознательного и познавательные процессы // Философские науки. — 1986. — № 1. — С. 41—53.

50. Зарубежный психоанализ: хрестоматия / сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. — СПб.: Питер, 2001.

51. Зеленский В.В. Аналитическая психология Карла Густава Юнга (Размышления о текущем, сегодняшнем) // Архетип. — 1996. — № 2. — С. 52—57.

52. Зигмунд Фрейд — основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (к 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда: материалы Международной психоаналитической конференции: в 2 т. / под ред. А.Н. Харитонова, П.С. Гуревича, А.В. Литвинова. — М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. — Т. 1; Т. 2.

53. Зигмунд Фрейд. Психоанализ. Хрестоматия / сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. — СПб.: Питер, 2001.

54. Зигмунд Фрейд: хроника-хрестоматия / сост. Вал. А. Луков, Вл. А. Луков. — М.: Флинта, 1999.

55. Зинченко В.П., Мамардашвили М.К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Вопросы философии. — 1991. — № 10. — С. 34—40.

56. Зорин Н.А. Скромное обаяние психоанализа // Архетип. — 1996. — № 3—4. — С. 10—15.

57. История психологии в лицах. Персоналии / под ред. Л.А. Карпенко // Психологический лексикон: энциклопедический словарь: в 6 т. / ред.-сост. Л.А. Карпенко; под общей ред. А.В. Петровского. — М.: ПЕР СЭ, 2005.

58. К.Г. Юнг и современный психоанализ: хрестоматия по глубинной психологии. Вып. 1 / ред.-сост. и пер. Л.А. Хегай. — М.: ЧеРо, 1997.

59. Кадыров И.М. Исследования в психоанализе и психоанализ как исследование // Московский психотерапевтический журнал. — 1998. — № 2. — С. 19—30.

60. Кантор А.М. О некоторых клинических понятиях психоанализа // Психоаналитический вестник. — 2003. — № 11. — С. 180—192.

61. Кельнер М.С. Вильгельм Райх: человек, ученый, мыслитель // Вестник российского философского общества. — 2000. — № 2. — С. 108—113.

62. Кельнер М.С. Зигмунд Фрейд — хроникер // Лехаим. — 2002. — № 6.

63. Клеман К.Б., Брюно П., Сэв Л. Марксистская критика психоанализа: пер. с фр. — М.: Прогресс, 1976.

64. Кон И.С. Социологическая психология. — Воронеж: Модэк, 1999.

65. Кречмер В. Психоанализ в противоречиях (Отрывок из монографии) // Независимый психиатрический журнал. — 1994. — № 4. — С. 5—12.

66. Крук В.М., Харитонов А.Н. Основные источники фрейдовского классического психоаналитического метода // Российский психоаналитический вестник. — 1993—1994. — №3—4. — С. 9—24.

67. Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. (Некоторые аспекты взаимоотношений человека и культуры во фрейдизме). — М.: Наука, 1979. — С. 106—127.

68. Куттер П. Современный психоанализ. Введение в психологию бессознательных процессов // URL: http://bookap.info/psyanaliz/kutter/gl10.shtm (дата обращения: 03.11.2009).

69. Кэхеле Х., Томэ Г. Современный психоанализ: исследования: пер. с нем. — СПб.: Изд-во ВЕИП, 2001.

70. Лайне С. Зигмунд Фрейд: разрушитель древних скрижалей // З. Фрейд. Письма к невесте. — М.: Московский рабочий, 1994. — С. 3—42.

71. Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу / пер. с фр. и предисл. Н.С. Автономовой. — М.: Высшая школа, 1996.

72. Лейбин В.М. З. Фрейд и К. Юнг: попытки психоаналитического решения проблемы бессознательного // Бессознательное: его природа, функции и методы. — Тбилиси, 1978. — Т. 1. — С. 358—369.

73. Лейбин В.М. Классический психоанализ: история, теория, практика. — М.: Московский психолого-социальный институт, 2001.

74. Лейбин В.М. Классический психоанализ и неофрейдизм / Буржуазная философия XX в.. — М.: Политиздат, 1974. — С. 182—215.

75. Лейбин В.М. Постклассический психоанализ: энциклопедия: в 2 кн. — М.: Территория будущего, 2006.

76. Лейбин В.М. Психоанализ и бессознательное: уточнение понятий // Психологический журнал. — 1989. — Т. 10. — № 3. — С. 17—22.

77. Лейбин В.М. Психоанализ и неопозитивизм // Философские науки. — 1988. — № 8. — С. 62—73.

78. Лейбин В.М. Психоаналитическая антропология // Буржуазная философская антропология XX в.. — М.: Наука, 1986. — С. 239—263.

79. Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. — М.: Политиздат, 1990.

80. Лекторский В.А. О некоторых философских уроках З. Фрейда // Бытие и время психоанализа. — М.: МГЛУ, 2000. — С. 7—9.

81. Литвинов А.В., Литвинова Т.А. Карл Густав Юнг и его вклад в психоанализ (к 130-летию со дня рождения) // Психоаналитический вестник. — 2005. — № 14. — С. 169—188.

82. Лоренцер А. Археология психоанализа: Интимность и социальное страдание: пер. с нем. — М.: Прогресс: Академия, 1996.

83. Ляликов Д.Н. Неофрейдизм // Философская энциклопедия. — М.: Советская энциклопедия. — 1967. — Т. 4. — С. 54—55.

84. Мазин В. Переводы Фрейда // Психоаналитический вестник. — 1999. — № 1(7). — С. 187—201.

85. Маринелли Л. Грезящие переводчики. Переводы «Толкования сновидений» // Вестник психоанализа. — 2000. — № 2.

86. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества: пер. с англ. — М: Изд-во АСТ, 2002.

87. Медведев В.А. Спор о природе психоанализа: Прошлое, настоящее и будущее еще одной иллюзии (предисловие главного редактора к публикации материалов давней дискуссии) // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 353—376.

88. Медведев В.А., Черкасов С.М. Философская культурология классического психоанализа: основные принципы психоанализа культурной среды // Russian Imago 2000. Исследования по психоанализу культуры. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 92—113.

89. Мур Б., Фаин Б. Психоаналитические термины и понятия: словарь. — М.: Класс, 2000.

90. Николаева И.Ю. Э. Эриксон — пионер «психоистории» // Методологические и историографические проблемы истории науки. — Томск, 1982. — Вып. 15. — С. 21—37.

91. Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э. и др. Сумерки богов. — М.: Политиздат, 1989.

92. Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. — Минск: Изд. В.М. Скакун, 1999.

93. Овчаренко В.И. Генезис, основания, формы и тенденции развития социологического психологизма как явления социальной мысли: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — М., 1995.

94. Овчаренко В.И. Дисперсионная психоаналитическая среда // Постмодернизм: энциклопедия. — Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. — С. 240.

95. Овчаренко В.И. История российского психоанализа и проблемы ее периодизации // Архетип. — 1996. — № 3—4. — С. 145—150.

96. Овчаренко В.И. Классический и современный психоанализ. — М.: Академический Проект, 2000.

97. Овчаренко В.И. Критический анализ теории личности психоаналитической системы З. Фрейда: автореф. дис. ... канд. филос. наук. — Минск, 1973.

98. Овчаренко В.И. Осознание бессознательного // Вопросы философии. — 2000. — № 10. — С. 33—36.

99. Овчаренко В.И. Природа, статус и аутентичность классического психоанализа // Материалы Международной психоаналитической конференции «Зигмунд Фрейд — основатель новой научной парадигмы: психоанализ в теории и практике (к 150-летию со дня рождения Зигмунда Фрейда)»: в 2 т. / под ред. А.Н. Харитонова, П.С. Гуревича, А.В. Литвинова. — М.: Русское психоаналитическое общество, 2006. — Т. I. — С. 278—286.

100. Овчаренко В.И. Психоаналитическая антропология // Вопросы психологии. — 1998. — № 5. — С. 114—119.

101. Овчаренко В.И. Психоаналитическая философия // Современная западная философия / под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. — Минск: Вышэйшая школа, 2000. — С. 159—166.

102. Овчаренко В.И. Психоаналитический глоссарий. — Минск: Вышэйшая школа, 1994.

103. Овчаренко В.И. Статус и аутентичность психоанализа // Вестник психоанализа. — 2001. — № 2. — С. 81—86.

104. Овчаренко В.И. «Сумма психоанализа» в XIX томах // URL: http://www.psychosophia.ru/main.php?level=18 (дата обращения: 10.03.2004).

105. Овчаренко В.И., Грицанов А.А. Социологический психологизм. Критический анализ. — Минск: Вышэйшая школа, 1990.

106. Олейник Ю.Н., Кольцова В.А. Развитие психологии в России в 20-е—30-е годы XX в. / История психологии: учебно-методический комплекс // URL: http://ido.rudn.ru/psychology/history of psychology/index.html (дата обращения: 24.10.2009).

107. Попов В.Д. Объект, предмет и метод социального психоанализа / Основы социального психоанализа. — М.: Изд-во РАГС, 1996. — С. 7—54.

108. Пружинина А.А., Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития // Вопросы философии. — 1999. — № 6.

109. Психоанализ / сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. — СПб.: Питер, 2001.

110. Психоанализ: популярная энциклопедия / сост., науч. ред. П.С. Гуревич. — М.: АСТ, 1998.

111. Психоанализ: новейшая энциклопедия / сост. и общ. ред. В.И. Овчаренко, А.А. Грицанов. — Минск: Книжный дом, 2010.

112. Психология и психоанализ характера: хрестоматия по психологии и типологии характеров / ред.-сост. Р.Я. Райгородский. — Самара: Бахрах-М, 1997.

113. Психология масс: хрестоматия / под ред. Райгородского Д.Я. — Самара: БАХРАХ, 2000.

114. Райкрофт Ч. Критический словарь психоанализа. — СПб.: Восточно-Европейский Институт психоанализа, 1995.

115. Райх В. Посмотри на себя, маленький человек. — М.: Мир Гештальта, 1997.

116. Райх В. Психология масс и фашизм. — СПб.: Университетская книга, 1997.

117. Райх В. Сексуальная революция. — СПб.: Университетская книга, 1997.

118. Райх В. Страсть юности: автобиография (1897—1922). — М.: NOTA BENE, 2002.

119. Райх В. Функция оргазма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. — СПб.: Университетская книга, 1997.

120. Райх В. Характероанализ: Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков. — М.: Когито-Центр, 2006.

121. Решетников М.М. Методологическое значение классификации // Психологическая газета. — 2001. — № 4. — С. 12—15.

122. Решетников М.М. Психическая травма. — СПб.: ВЕИП, 2006.

123. Рикёр П. Время и рассказ: пер. с франц. — СПб.: Университетская книга, 2000.

124. Рикёр П. Герменевтика и метод социальных наук // Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: Academia, 1995. — С. 3—18.

125. Рикёр П. История и истина / пер. с франц. И.С. Вдовиной, А.И. Мачульской. — СПб.: Алетейя, 2002.

126. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с франц. И.С. Вдовиной. — М.: Канон-пресс-Ц, 2002.

127. Рождественский Д.С. Психоанализ культуры и проблемы общества // Вестник психоанализа. — 2002. — № 2.

128. Розен П. Фрейд и его последователи / под ред. проф. М.М. Решетникова / пер. с англ. В.Старовойтова. — СПб.: Изд-во ВЕИП, 2005.

129. Россохин А.В. Вильгельм Райх: По ту сторону осуждения и поклонения // Райх В. Характероанализ. — М.: Республика, 1999. — С. 5—32.

130. Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г. Юнга / К.Г. Юнг. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991. — С. 5—22.

131. Руткевич А.М. Научный статус психоанализа // Вопросы философии. 2000. — № 10. — С. 9—14.

132. Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. — М.: Политиздат, 1985.

133. Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций. — М.: Форум, 1997.

134. Руткевич А.М. «Психоистория» Э.Г. Эриксона / Э. Эриксон. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. — М.: Московский философский фонд «Медиум», 1996. — С. 3—22.

135. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. — М.: ЧеРо, 1997.

136. Современный психоанализ: о чем думаем, как мы работаем, чего мы хотим: материалы Российско-Американской психоаналитической конференции. 22—23 октября 2005 года. — М.: Общество психоаналитической психотерапии, 2005.

137. Соколов А.В. Фрейд: попытка реконструкции основ мировоззрения // Вестник Московского университета. — Сер. 7. — Философия. — 1989. — № 2. — С. 44—57.

138. Социальная философия Франкфуртской школы. — М.: Наука, 1978.

139. Старовойтов В.В. Проблема Я, личности, самости в творчестве Поля Рикёра // URL: http://psyjournal.ru/j3p/pap.php?id=20090204 (дата обращения: 05.11.2009).

140. Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. — М.: ИФ РАН, 2008.

141. Степанов В.Э. Фрейдизм как философия: опыт реконструкции проблемного поля: дис. ... канд. филос. наук. — Екатеринбург, 2004.

142. Тарасов К.Е., Кельнер М.С. «Фрейдо-марксизм» о человеке. — М.: Мысль, 1989.

143. Токарев С.А. Начало фрейдистского направления в этнографии и истории религии // История и психология. — 1971. — С. 319—337.

144. Уэллс Г.К. Крах психоанализа: от Фрейда к Фромму. — М.: Прогресс, 1968.

145. Уэллс Г.К. Павлов и Фрейд. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1959.

146. Феррис П. Зигмунд Фрейд: пер. с англ. — Минск: Попурри, 2001.

147. Франкл В. Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990.

148. Фрейд А. Психология «Я» и защитные механизмы. — М.: Педагогика-Пресс, 1993.

149. Фрейд З. Анализ конечный и бесконечный // Московский психотерапевтический журнал. — 1996. — № 2. — С. 125—155.

150. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. — М.: АСТ, 2009.

151. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. — М.: Наука, 1989.

152. Фрейд З. Влечения и их судьба / З. Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: сб. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 124—150.

153. Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминания детства // Психоаналитические этюды. — Минск: Беларусь, 1997. — С. 370—422.

154. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // З. Фрейд. Психоаналитические этюды. — СПб.: Алетейя, 1998.

155. Фрейд З. Неизбежна ли война? Письмо Альберту Эйнштейну // З. Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. — М.: Прогресс, 1992. — С. 325—337.

156. Фрейд З. О клиническом психоанализе: избранные сочинения. — М.: Медицина, 1991.

157. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному / пер. Я.М. Коган, М.В. Вульф. — Минск: Харвест, 2003.

158. Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности: пер. с нем. — Минск: Попурри, 1997.

159. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Я и Оно: пер. с нем. — М.: АСТ, 2003.

160. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». — М.: АСТ, 2005.

161. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // З. Фрейд. Психология бессознательного. — М.: Просвещение, 1989. — С. 202—309.

162. Фрейд З. Скорбь и меланхолия // Вестник психоанализа. — 2002. — № 1. — С. 13—29.

163. Фрейд З. Толкование сновидений: пер. с нем. — М.: Академический Проект, 2007.

164. Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. — СПб.: Алетейя, 1997.

165. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. — М.: Наука, 1993.

166. Фрейд З. Я и Оно // Толкование сновидений: сб. произведений: пер. с нем. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000.

167. Фрейд З., Буллит У. Томас Вудро Вильсон. 28-й президент США. Психологическое исследование. — М.: Прогресс, 1992.

168. Фрейджер Р., Фэйдимен Д. Личность: теории, эксперименты, упражнения. — СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001.

169. Фромм Э. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. — М.: Высшая школа, 1992.

170. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности: пер. с нем. — М.: АСТ, 2004.

171. Фромм Э. Бегство от свободы. — Минск: Попурри, 2005.

172. Фромм Э. Гуманистический психоанализ: хрестоматия / сост. и общ. ред. В.М. Лейбин. — СПб.: Питер: Питер-принт, 2002.

173. Фромм Э. Душа человека: сб. — М.: Республика, 1992.

174. Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. — М.: Юрист, 1995. — С. 273—596.

175. Фромм Э. Иметь или быть? Ради любви к жизни: пер. с англ. — М.: Айрис-пресс, 2004.

176. Фромм Э. Искусство любви. Исследование природы любви. — М.: Педагогика, 1990.

177. Фромм Э. Кризис психоанализа: Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии: пер. с англ. — СПб.: Академический Проект, 2000.

178. Фромм Э. Психоанализ и этика. — М.: Республика, 1993.

179. Фромм Э. Характер и социальный процесс // Психология личности: тексты / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырея. — М.: МГУ, 1982. — С. 48—54.

180. Фромм Э. Человек для себя // URL: http://lib.itdevelop.ru/PSIHO/FROMM/manfor.txt (дата обращения: 08.08.2009).

181. Функ Р. Эрих Фромм. Страницы документальной биографии. — М.: Академический Проект, 1991.

182. Хабермас Ю. Вовлечение другого: Очерки политической теории: пер. с нем. — М.: Наука, 2001.

183. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. — М.: Наука, 1992.

184. Хабермас Ю. Познание и интерес // Философские науки. — 1990. — № 1. — С. 88—99.

185. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия // Личность. Культура. Общество. — 2003. — № 5. — Вып. 1, 2. — С. 254 — 263.

186. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне: пер. с нем. — М.: Весь мир, 2003.

187. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. — СПб.: Ювента, 1997.

188. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. — СПб.: Питер, 2002.

189. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности: Основные положения, исследования и применение. — СПб.: Питер Пресс, 1997.

190. Цвейг С. Фридрих Ницше. Зигмунд Фрейд: Эссе / пер. с нем. С. Бернштейна. — СПб.: Азбука-классика, 2001.

191. Шлионский Л.М. Открытия и заблуждения Вильгельма Райха // В. Райх. Психология масс и фашизм. — СПб.: Университетская книга, 1997. — С. 7—9.

192. Шур М. Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть: пер. с англ. — М.: Центрополиграф, 2005.

193. Элкинд Д. Эрик Эриксон и восемь стадий человеческой жизни: пер с англ. / Ин-т психологии РАН. — М.: Когито-Центр, 1996.

194. Энциклопедия глубинной психологии. З. Фрейд: жизнь, работа, наследие / пер. с нем., общ. ред. А.М. Боковикова. — М.: Менеджмент, 1998. — Т. I.

195. Энциклопедия глубинной психологии. Новые направления в психоанализе. Психоанализ общества. Психоаналитическое движение. Психоанализ в Восточной Европе: пер. с нем. — М.: Когито-Центр: МГМ, 2001. — Т. II.

196. Энциклопедия глубинной психологии. Последователи Фрейда: пер. с нем. — М.: Когито-Центр, МГМ, 2002. — Т. III.

197. Энциклопедия глубинной психологии. Индивидуальная психология. Аналитическая психология: пер. с нем. — М.: Когито-Центр: МГМ, 2004. — Т. IV.

198. Эриксон Э. Детство и общество: пер. с англ. — СПб.: Летний сад, 2000.

199. Эриксон Э. Жизненный цикл: эпигенез идентичности // Архетип. — 1995. — № 1. — С. 105—114.

200. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М.: Прогресс, 1996.

201. Эриксон Э. Молодой Лютер. Психоаналитическое историческое исследование. — М.: Московский философский фонд «Медиум», 1996.

202. Юнг К.Г. Аналитическая психология и психотерапия: хрестоматия / сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. — СПб.: Питер, 2001.

203. Юнг К.Г. Архетип и символ. — М.: Ренессанс, 1991.

204. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. — Минск: Харвест, 2003.

205. Юнг К.Г. Либидо, его метаморфозы и символы. — СПб.: ВЕИП, 1994.

206. Юнг К.Г. Об отношении аналитической психологии к поэтическому творчеству // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX—XX вв.: трактаты, статьи, эссе. — М: МГУ, 1987. — С. 214—231.

207. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени: пер. с нем. — 2-е изд. — М.: Флинта, 2006.

208. Юнг К.Г. Психологические типы / пер. С. Лорис. — Минск: Харвест, 2003.

209. Юнг К.Г. Психология бессознательного. — М.: Канон, 1994.

210. Юнг К.Г. Тэвистокские лекции: пер. с англ. — М.: Рефл-бук, 1998.

211. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. — М.: Ренессанс, 1992.

212. Ярошевский М.Г. Возвращение Фрейда // Психологический журнал. — 1988. — Т. 9. — № 6. — С. 129—138.

213. Ярошевский М.Г. История психологии. — М.: Мысль, 1985.

214. Ярошевский М.Г. Психоанализ как культурно-исторический феномен // В.М. Лейбин, В.И. Овчаренко. Психоаналитическая литература в России. — М.: МПСИ,1998. — С. 3—29.

215. Certeau de M. The Practice of Everyday Life. Translated by Steven Rendall. — University of California Press, 1984.

216. DeMause L. Foundations of Psychohistory. — New York: Creative Roots Publishing, 1982.

217. Endleman R. Psyche And Society: Explorations In Psychoanalytic Sociology. — New York: Columbia University Press, 1981.

218. Farrell B.A. The Standing of Psychoanalysis. — New York: Oxford University Press, 1981.

219. Goldberg A. The Prisonhouse of Psychoanalysis. — Hillsdale; N.J.: Analytic, 1990.

220. Yankelovich D., Barrett W. Ego and Instinct, the Psychoanalytic View of Human Nature. — Revised ed. New York: Vintage, 1971.

Научное издание

Бороненкова Янина Станиславовна

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Монография

Подписано в печать 30.06.2016.
Электронное издание для распространения через Интернет.

ООО «ФЛИНТА», 117342, Москва, ул. Бутлерова, д. 17-Б, офис 324.
Тел./факс: (495)334-82-65; тел. (495)336-03-11.
E-mail: flinta@mail.ru; WebSite: www.flinta.ru